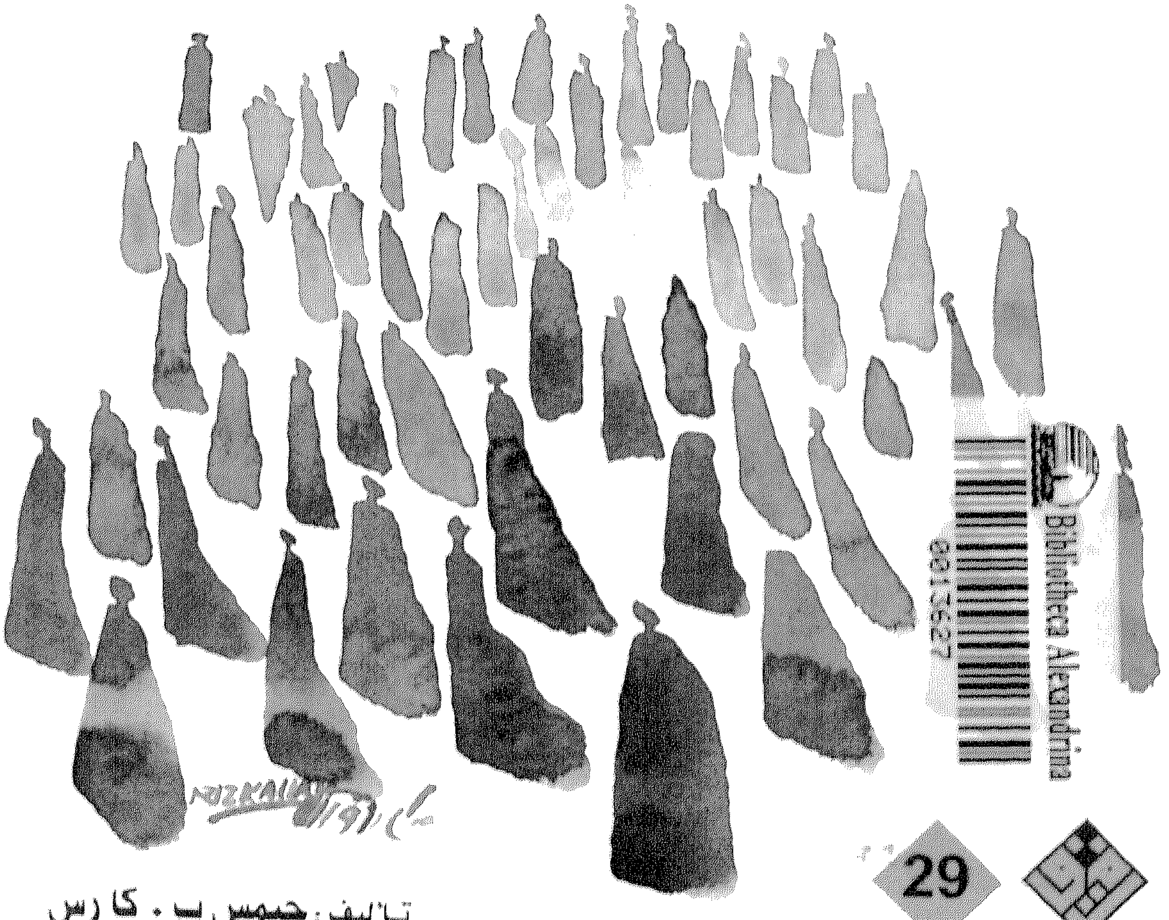
المجلس الأعلى للثقافة

المـوت والوجـود

دراسة لتصورات الفناء الإنسانى
فى
التراث الدينى والفلسفى العالمى



Bibliotheca Alexandrina
0813627

29

المشروع القومي للترجمة

تـأليف : جيمس ب . كارس
ترجمة : بـدر الـديـب

الموت والوجود

دراسة لتصورات الفناء الإنسانى
فى
التراث الدينى والفلسفى العالمى

تأليف: جيمس ب. كارس
ترجمة: بدر الديب

المجلس الأعلى للثقافة
١٩٩٨

هذه ترجمة كاملة لكتاب

DEATH AND EXISTENCE
A Conceptual History of
Humen Mortality

by
James P. Carse
Awiley - Interscicnce Publications 1980

إهداء

إلى كل من العزيزين الراحلين :

جلال السيد
أحمد محمد عيسى

تحية وفاء وذكرى باقية

بدر الديب

المحتويات

رقم الصفحة

تمهيد :

١- كلمة محرر السلسلة إرفنج زاريتسكى ....

٢- كلمة للمؤلف جيمس كارس ....

٣- كلمة رئيس مؤسسة دراسات الموت أوستن هـ . كوتشر

٤- كلمة المترجم بدر الديب ....

٥- نبذة عن المؤلف...

٦- نبذة عن المترجم..

مقدمة ١

أولا : الموت من حيث هو تغير- المعرفة

١- أفلاطون والأفلاطونية ١٧

ثانيا : الموت من حيث هو تشتت- الإغفال

٢- الإبيقورية والعلم الحديث ٤٣

ثالثا : الموت من حيث هو انفصال- الحب

٣- التصوف ٧٧

٤- فرويد والتحليل النفسى ١١٣

رابعا : الموت من حيث هو وهم- الوجود

٥- الهندوكية ١٤١

خامسا: الموت من حيث هو تخيل ـ الصيرورة

٦ـ البوذية ١٧٧

سادسا : الموت من حيث هو محتوم ـ التاريخ

٧ـ اليهودية ٢١٧

سابعا : الموت من حيث هو تحول ـ الإيمان

٨ـ المسيحية ٢٨٥

ثامنا : الموت من حيث هو عتبة ـ الرؤى

٩ـ يونج وعلم النفس التحليلى ٣٣٣

١٠ـ الإفلاطونية الحديثة والفلسفة الهرمسية ٣٧١

١١ـ تيار دى شاردان ٤١٣

تاسعا : الموت من حيث هو إمكانية ـ السلطان

١٢ـ ج.و.ف. هيجل ٤٤٩

١٣ـ جان بول سارتر................................ ٤٧٣

١٤ـ فريدريش نيتشه ٥٠٣

١٥ـ مارتن هيدجر ٥٣٣

عاشرا : الموت من حيث هو افق ـ الخطاب

١٦ـ سورين كيرجكارد ٥٦٥

الخاتمــة.. ٦٠٥

كلمة محرر السلسلة

صدر الكتاب ضمن سلسلة بعنوان « الحركات الدينية المعاصرة» عن دار النشر الأمريكية جون ويلى John Wiley التى تصدر السلسلة بعنوان إضافى على أنها سلسلة تعتمد على ترابط العلوم وتشاركها.

ومحرر السلسلة هو إرفنج .إ. زاريتسكى Irving .I. Zaretsky ، وقد أعد محرر السلسلة المقدمة التالية للكتاب :

تعتبر مواجهة كل فرد منا لمسألة فنائه الشخصى ذات أهمية مركزية فى حياته، ومن هنا يتكون لديه إتجاه أو نظرة شاملة نحو الحياة والموت تشكل كيفية ومضمون سلوكنا اليومى.

وعلى الرغم من أن تلك النظرة للعالم تصدر عن كل فرد شخصيا إلا أنها مع ذلك لا تعتبر بالكامل مستمدة من تفكيره وآرائه. فهى تصاغ فى قوالب ثقافية قائمة وتحددها الأوضاع الإجتماعية. وعملية تنشئتنا الإجتماعية تمد كل منا بالمادة الأولية لهذه النظرة التى يقيم عليها كل منا نظام معتقده الشخصى.

وقد أعترف كل مجتمع إنسانى بأهمية توجيه أفراده نحو ظاهرة الموت وعملية الموت، ومايلى الموت. وعندما يمد كل أفراده بالمعتقدات ونظام خاص من الطقوس تتناول الفناء البشرى، فإن المجتمع يمتلك بهذا قدرا من التحكم الإجتماعى ويمنح أفراده وسيلة للترابط والتلاحم. ولكن هذا يصدق بقدر أكبر على المجتمعات التراثية التاريخية المتجانسة فى داخلها. أما فى حضارتنا المعاصرة اليوم بمجتمعاتها الصناعية المركبة فإن السكان ليسوا بالضرورة من جنس واحد ولا ذوى ثقافة واحدة أو دين واحد. فكل مجتمع أصبح يتكون من مجموعات إجتماعية تعتبر معتقداتها، حتى حول المسائل الإنسانية الرئيسية مثل الفناء البشرى، وتأثير الموت على الوجود الإنسانى، متباينة مختلفة الواحدة منها عن الأخرى. وهكذا فإن هذه المجتمعات تحتاج لكى تمد أفرادها بوجهة نظر للعالم يتولد عنها تلاحم هؤلاء الأفراد وترابطهم، فإن هذه المجتمعات المعاصرة عليها وقد أعترف كل مجتمع إنسانى بأهمية توجيه أفراده نحو ظاهرة الموت وعملية الموت، ومايلى الموت. وعندما يمد كل أفراده بالمعتقدات ونظام خاص من الطقوس تتناول الفناء البشرى، فإن المجتمع يمتلك بهذا قدرا من التحكم الإجتماعى ويمنح أفراده وسيلة للترابط والتلاحم. ولكن هذا يصدق بقدر أكبر على

المجتمعات التراثية التاريخية المتجانسة فى داخلها. أما فى حضارتنا المعاصرة اليوم بمجتمعاتها الصناعية المركبة فإن السكان ليسوا بالضرورة من جنس واحد ولا ذوى ثقافة واحدة أو دين واحد. فكل مجتمع أصبح يتكون من مجموعات إجتماعية تعتبر معتقداتها، حتى حول المسائل الإنسانية الرئيسية مثل الفناء البشرى، وتأثير الموت على الوجود الإنسانى، متباينة مختلفة الواحدة منها عن الأخرى. وهكذا فإن هذه المجتمعات تحتاج لكى تمد أفرادها بوجهة نظر للعالم يتولد عنها تلاحم هؤلاء الأفراد وترابطهم، فإن هذه المجتمعات المعاصرة عليها أن لا تقدم لأفرادها نظاما ضيقا من المعتقدات بل أن تعد لهم أدوات الدراسة والفهم لما بين مختلف نظم المعتقدات من فوارق وأن تعلمهم شرعية كل نظام وسلامته داخل سياقه التاريخى. وعلى ذلك فإن وجهة النظر إلى العالم التى توحد بين أفراد المجتمع هى وجهة نظر تنسر التنوع وليست وجهة نظر تستبعد الاختلاف والفوارق.

وفى هذا المعنى، على وجه التحديد، يقدم هذا المجلد الذى وضعه البروفيسور كارس مساهمته الهامة ذات الدلالة. فالكتاب يعتمد على مصادر تاريخية وأدبية وفلسفية ولاهوتية لكى يقدم لنا صورة منهجية لتطور التصورات الإنسانية للفناء البشرى، ولفهمنا نحن لفنائنا الشخصى من حيث تأثيرها على الوجود الإنسانى، وعلى تنظيم المجتمعات والثقافات. وعندما يصدر الاستاذ كارس من أفتراض أولى أن مواجهة الفناء البشرى هى حاجة إنسانية أساسية، وبمحاولته أن يمدنا بإطار تاريخى نتعرف من خلاله كيف واجهت المجتمعات هذه الحاجة فى مراحل تاريخية مختلفة، فإنه بهذا يتيح لنا أن نشترك فى وجهة نظر دنيوية غير دينية تربى لدينا قدرة أكبر على التسامح والتقبل لأولئك الذين قد تختلف معتقداتهم اختلافا جوهريا عن معتقداتنا.

ويظهر هذا المجلد فى وقت نجد أنفسنا فيه كمجتمع نصطرع مع الدعامات الخلقية لتصوراتنا عن الفناء البشرى. فنحن نمتلك الآن عسكريا القدرة على القتل المباشر لعدد كبير من سكان الأرض، كما أننا نستطيع طبيا أن ننهى الحياة الإنسانية بقدر أكبر من الإيمان. وقد تقدمنا علميا تقدما ملحوظا فى قهر الأمراض الإنسانية وفى إطالة الأعمار، كما إننا ننشغل تكنولوجيا وإجتماعيا بتطوير نوعية الحياة، ونوعية الموت وبعملية الشيخوخة والموت. وهذه القدرة المتزايدة لدينا للتحكم فى فنائنا البشرى، تستحق منا قدرا أكبر من الأهتمام والأنشغال بالدعائم الخلقية لتطورنا. ومثل هذه الاهتمامات والانشغالات يجب أن تعالج وأن تركز بمعالجتها فى إطار تاريخى.

إرفنج إ. زاريتسكى
نوفمبر ١٩٧٩ نيويورك

كلمة تمهيدية للمؤلف

«لقد سجلت نفسى فى هذا البرنامج الدراسى لأننى أعلم أن ليس هناك شىء على الأطلاق يمكن أن أتعلمه منه». وقد كانت تلك كلمات طالب فى أول فصل دراسى تعرضت فيه لموضوع الموت، وكان ذلك منذ أكثر من عشر سنوات. وعلى الرغم من أن ملاحظة الطالب قد تلقاها زملائه من الطلبة بمرح كبير، كما كان يقصد الطالب فإنها تبدو لى الآن مثقلة بالتنبؤ السليم.

فلاشك أن الطالب كان على صواب تماما. فلم أكن أنا ولا غيرى بقادر على أن يعلمه شيئا عن الموت. فالموت فى ذاته ليس شيئا. وعندما أشار هاملت إلى الموت على أنه الأرض التى لم يعد من شواطئها كل من سافر إليها، فإنه كان بذلك يبتعث على نحو حاسم الوضوح هذا الإنفصال الذى يحدث بيننا وبين الموتى. كما أنه يوحى على نحو غير مباشر إلى أن الموتى لم يذهبوا فقط، بل أنهم أيضا قد ذهبوا إلى مكان آخر. ونستطيع أن نتخيل أحوال عديدة وأماكن مختلفة قد يوجد فيها الموتى، ولكننا إذا فكرنا فيهم على أنهم موجودون هناك، فهم عندئذ ليسوا موتى حقا بالنسبة لنا. ولكننا فى الحقيقة لا نستطيع أن نفكر فى الأحوال التى فيها الأشخاص عندما يموتون إلا كما يستطيع أن نفكر فى أين يذهب لهب الشمعة عندما تنطفئ. فهذا اللهب لم يذهب إلى مكان آخر ولكنه ببساطة أنطفأ.

وفى السنوات التى تلت أول فصل دراسى لى فى تدريس الموضوع، فإننى قد تبينت أن التحدى الأكبر للموضوع ليس فى محاولة اكتشاف شيئا عن طبيعة الموت كان إلى الآن قد أصبح غامضا نتيجة قرون من الإغفال والسهو والجهل. ولكن مثل هذا التحدى يقدم فى كيف ندرج فى معرفتنا، وعلى الخصوص فى فهمنا لأنفسنا، أن الموت يقوم دائما خارج نطاق قدرتنا على الفهم. وكون الموت موضوع لايمكن نعلم أى شىء عنه هو أمر فى حد ذاته أمر كبير القيمة يستحق التعلم.

فكون الموت فى حد ذاته يمثل نهائية مطلقة وما يترتب على ذلك من استحالة تحصيل أية معرفة مباشرة به، فإن هذا يمثل أشكالا حادا فى فهمنا لمعنى أن نوجد كأشخاص. ففى جانب نجد أن أكثر الحقائق حميمية وأكثرها إزعاجا هى حقيقة مضللة وهى أن الموت لا يمكن لنا أن نمسك به إمساكا مباشرا. ويظل هذا إشكالا حادا حيث أنه مهما كانت بقية فهمنا لأنفسنا واضحة أو كاملة فإن

تأبى الموت على الفهم سيظل أمرا ملتفا على نفسه ليقرض كل ماهو مؤكد من هذا الفهم. فكل معرفة بالعلم أو بأنفسنا تحمل في داخلها سرا لا يمكن لهذه المعرفة أن تفضه. ومهما كانت دقة أو روعة ما أقمناه من خطط للتفكير فسيظل الأمر في الحقيقة أن كلا منا سيتلاشى في الظلمة النهائية ومعنا كل ما أقمنا من تفكير.

وعندما يوضح الأمر على هذا النحو فإنه يبدوا بداية على أنه يقدم لنا إشكالا لا يحتمل ولا يحل. بل قد يبدو الأمر لنا أنه لا جدوى من الانشغال بالتفكير على الاطلاق أو المضي في مشاريع الحياة العادية التي لابد أن تشعلها رؤى بالمستقبل. وليس بالمستغرب أو غير العادي أن الأشخاص الذين ينشغلون بفنائهم قد يستجيبون بذلك لإحساس اللاجدوى الذي يتغلغل في كل جانب من جوانب وجودهم.

ولكن هذا الكتاب يحتفي بوجهة النظر المضادة تماما. فقد كُتب الكتاب في ظل الأعتقاد بأن ذلك الطالب الصغير في أول فصول تدريسي لموضوع الموت إذا لم يكن قد فقد حكمته الأولية وواصل جهالته الأساسية بنفسه فإنه لن يقعده اليأس ولكنه من خلال الدرس سوف يكون قد ارتفع بنفسه نتيجة لدهشته.

ولست أقدم الكتاب على أنه وجهة نظر شخصية لا تعتمد على شيء إلا على معتقداتي الشخصية المستمدة من تجربتي وحدسي. ولكنني على العكس أقدم دراسة نقدية لتصور الموت لدى عدد من مفكري العالم الكبار، ومن نماذج التراث وكل منها قد أقر أن ماهية الحياة هي في محاولة الإمساك بتأبي الموت على الفهم.

فليس هناك مفكر ممن تعرض لهم الكتاب بالدراسة يستطيع أن ينكر أن اليأس وعدم الأمل يقبع كضيف لحوح خلف باب كل قلب إنساني. ولكنهم جميعا يجمعون على إننا لو أستبقينا هذا الباب مغلقا وأصررنا على ذلك ــ أي أننا إذا واصلنا إنكار حقيقة فنائنا ــ فأننا سنكون حينئذ كائنا قد أغلقنا على أنفسنا في فخ روحي لا يدخله الهواء. فنحن بإنكارنا الموت نكون قد أنكرنا الحياة. ولقد قال نيتشه فلنجرأ على أن نبني موتنا تحت بركان فيزيفيوس واثقا من أن أولئك الذي يجرأون على فتح الباب لأي من الضيوف الذين يمثلون سواد الموت والذين يستدعيهم تفكيرهم، فإنهم سيكتشفون أن الحياة أكثر عظمة وامتلاءا مما كانوا يعتقدون.

ولقد خرج هذا الكتاب ومضمونه من مغامرة تدريس الموت إلى أشخاص من الذكاء والجدية والانشغال برحلتهم الخاصة في الحياة حتى أنهم لم يقبلوا أي إجابات سهلة على أسئلتهم. ولذلك

فالكتاب يجب أن يقرأ ليس على أنه مجرد فهرس لتعليقات وملاحظات حادة قاطعة حول الموت أدلى بها مجموعة مختلفة من الحكماء الذين نقتبس كلماتهم، ولكنه يجب أن يقرأ على أنه حوار من أصوات متعددة. فلم يكن القصد أن أقدم ماذا قال هيجل أو الصوفية المسلمين أو حكماء الأوبانشيدات من الريشى الهنود عن الموت بل أن نبحث فى كيف تساهم أفكارهم فى إضاءة مواقف النقد والبحث التى يتخذها المعاصرون حول طبيعة فنائهم الشخصى.

وخلال المدة التى انشغلت فيها بالتأمل والبحث والتأليف للكتاب توفى كل من أبى وأمى. وكذلك رحل عدد من أفراد عائلتى المحبوبين إلى جانب طفلين محبوبين لعائلات قريبة إلى عائلتى هما كيلى ماجوير Kelly Maguirc ودافيد وار David Ware وهناك أشخاص آخرين كنا نعرفهم جيدا ونحبهم قد واجهوا الموت فى حوادث فاجعة. وكذلك عدد من الأشخاص الذين التقيت بهم وهم فى المراحل الأخيرة من المرض قد رحلوا أيضا. وأصوات كل هؤلاء جزء من هذا الحوار. وانى لأحس بالجميل لحياة كل منهم بقدر لا يستطيعون هم الآن أن يقدروه.

وعلى هذا، فهذا كتاب شخصى تشكل فى جانب منه من بحثى الروحى ومن عدد لا حصر له من المناقشات مع طلبتى وزملائى وأصدقائى. وحقا أن الكتاب ليس به ما يعلم أى أحد عن الموت من حيث هو، ومع ذلك فكل أملى أن فيه الكثير الذى يقوله عن الحياة.

جيمس كارس

خريف ١٩٧٩

تمهيد ٣

كلمة رئيس مؤسسة الدراسات الثاناتولوجية

كلمة رئيس مؤسسة الدراسات الثاناتولوجية (دراسات الموت) وقد أعد الكلمة التالية لتقديم الكتاب وهو أستاذ طب الأسنان وجراحة الفم ورئيس مؤسسة دراسات الموت بنيويورك البروفسور أوستين كوتشر Austin Kutscher :

يصاحب تصورات الموت كما أوضحها البروفسور كارس في هذا الكتاب ويوازيها الموضوعات والمشاكل العملية المرتبطة بعملية الموت. وهذه المشاكل يعالجها ويمارس النظر فيها أولئك المنشغلين بهذا المجال العلمي الجديد للثاناتولوجي Thanatology، فكما أن البروفسور كارس يؤكد على الفهم الذي يحيط ويحاول أن يمسك بالتصور العام للفناء، فكذلك فإن الطبيب وغيره من المنشغلين بالعناية الصحية فانهم يؤكدون على الاهتمامات والجوانب السيكولوجية والإنسانية.

ويمر مجتمعنا المعاصر بثورة في تدريب أولئك الذين يرعون الاحتياجات الفيزيقية والنفسية عندما تبدأ وظائفنا الجسمية في الضعف والتهاوى. وقد يمكن القول أن هناك محاولة للرجوع إلى الزمن الذى كان القائمون على الرعاية الصحية يحاولون تحقيق العلاج دون مساندة من «المعجزات» العلاجية التى دخلت علينا في صورة أجيال جديدة من الأدوية ووسائل الهندسة الحيوية الطبية. فاستنارتنا الجديدة على كل فوائدها قد ألقت ظلالا مازالت مجهولة الأبعاد على الرعاية الطبية والتعليم الطبى حيث أن أوضاع القائمين على الرعاية ومعلمو الطب الذين انشغلوا بهذه الظاهرة قد بدأو بحوثا لإكتشاف طرق تبدد هذه الظلال القاتمة دون أن يخاطروا بالمساس بالمكونات الإلزامية غير النفسية لمناهجهم التعليمية.

ومن المنظور التعليمى نجد أن العلاقات القائمة بين العلوم قد غيرت من منظور أولئك الذين يتخذون القرارات فيما يخص رعاية المرضى الذين يعانون من الأمراض التى يعانى منها من هم في حالات النهاية بما في ذلك أفراد عائلات المرضى وغيرهم من العاملين المهنيين. فهذا يوسع من أوضاع المقاربات العلاجية وما يتوقع منها عن طريق بحوث في الخلقيات والقيم التى لابد أن تدخل في الإعتبار حين تكون الحياة البشرية هى موضع الرعاية. وهنا نجد أن الإستنارة الفلسفية تضيف إيضاحات تاريخية للتدخل العلمى الذى يستخدم لأجل المشرفين على الموت أو على الحزانى على موتاهم.

والفلسفة تربط بين الموت والوجود الإنساني ونوعية الحياة. أي الماهية الجوهرية للوجود الإنساني التي تشغل ضمائر أولئك الذين يقدمون الطب الإنساني. فالمشاركة العاطفية والمعرفة هي الينابيع التي تصدر عنها الثقة والإيمان التي بدونها لا يعيش الإنسان إلا وجودا محروما مجدبا. فالمهمة هي أن نعرف كيف ومتى يمكن أن تتخذ القرارات وكيف نمضي متعقلين في إتخاذها وأن نميز بين مايمكن أن يفعل وما يجب ومالا يجب».

وفي تحليله للموت ومحاولة تفسيره لكل لونياته فإن البروفسور كاريس يطور مهمة كل أولئك الذين يرغلون في دراسة معنى الحياة. فمجرد البقاء ليس كافيا لأن يمد روح الإنسان بالغذاء الكافي. والرسالة التي تقدمها الفلسفة وعلم دراسة الموت هي رسالة واحدة: وهي أن الحياة كنز على الإنسانية أن تعتز به وهو كنز تزداد قيمته زيادة متوسعة عندما يقدم إنسان المواساة أو يعمل على أن يقدم المحبة للبشر بشكل جماعي أو فردي».

اوستن هـ. كوتشر

كلمة المترجم
فى تركيب الكتاب وحدوده وتجربة ترجمته

لا أظننى بحاجة إلى أن أقول أننى أحببت الكتاب وأننى أردت أن أقدمه للقارئ العربى ليعايش تجربته الشاملة للتراث العالمى الدينى والفلسفى للإنسانية ومواقفها من الموت وكيفية مواجهته ومواجهة ما يسببه من حزن ومن تبديد لحرية الفرد ولشخصيته.

إننا ولاشك ندخل مع الكتاب شواطئ، ليست هى الشواطئ التى تحدث عنها «هاملت» عندما قال أن أحدا لا يعود منها ولكننا نعيش شواطئ المقاربة والمعايشة للموت وما يسببه من حزن وما نحاوله أو تحاوله صور التراث المختلفة لعبور هذا الحزن إلى مستوى أعلى من تواصل الحياة سواء لنا كأفراد أو لنا كإنسانية وبشر.

ولقد أمضى المؤلف ما يقارب العشر سنوات فى تأليف الكتاب وأمضيت ما يقارب عامين فى ترجمته. وإذا كان المؤلف قد أنجز كتابه ووضع تصوراته العشر الأساسية للمواقف التراثية من الموت فإننى فى الحقيقة لم أفقد خلال الترجمة تحمسى لنقل الكتاب إلى العربية ولم أتوقف عن أن أتعلم منه الكثير مستفيدا بمعلوماته التاريخية والفلسفية والأدبية ومتوجها إلى مصادر ومراجع كنت أعرفها وأخرى لم أكن أعرفها، فازددت مع الترجمة - لا أقول معرفة بالموت - ولكن معرفة بصراعنا مع الحياة التى يهددها الموت ويقبع دائما خلف أبواب قلوبنا ومشاعرنا.

وقد كنت أود أن أكتب تعليقاتى وأفكارى الجارية أثناء الترجمة وبعدها ولكن هم انجازها كان يصرفنى دائما عن أن أكتب مثل هذه التعليقات، ولاشك اننى قد خسرت بهذا الكثير من الأفكار والنظرات التى كان يمكن أن أسجلها. ولكننى أعتقد أن القارئ الجاد المتأمل للكتاب فى هدوء إكتماله أمامه سوف يجد له مع نفسه الكثير من الأسئلة والاعتراضات وسيود اقتراح الكثير مما يضاف إلى الكتاب سواء فى فصوله أو فى تحليله ونتائجه ..

ولقد كتب المؤلف مقدمتين للكتاب، واحدة منها مع الكلمات التمهيدية التى شاركه فيها ناشر السلسلة التى أصدرت الكتاب وأستاذ ورئيس مؤسسة دراسات الموت. ولكن المؤلف لم يكتف بكلمته الشخصية فى الكلمة التمهيدية وأعد مقدمة أخرى تتصدر فصول الكتاب وتتناول جانبا مما أود أن أتناوله أنا كمترجم فى هذه الكلمة التمهيدية. وأحب أن أوجه نظر القارئ إلى المقدمتين آملا أن لا يتجاوزهما بسرعه.

وإذا كنت أعتذر مقدما عن تقصير كلمتى عن تغطية كل ما أود تسجيله عن تجربة الموت وعن تصورات التراث الدينى والفلسفى العالميين لأنها تحتاج إلى فصول طويلة أود أن يُقدم القارئ نفسه على كتابتها لنفسه معتمدا على ما يقدمه الكتاب ليحقق الكتاب هدفه الأساسى وهو توسيع التفكير فى الحياة وقيمتها، وتلقين القارئ أن يكون أكثر استعدادا لتلقى وقبول النظرات المخالفة للموت فى نماذج التراث والفكر الإنسانى التى يدرسها، وليفتح بذلك حوارا متصلا أو أفقا - كما يقول كيركجارد للتخاطب الإنسانى حول الموت والحياة وماهو أعلى فهما أو أساسا ضروريا لقبولهما.

وأهم ما يجب أن أبدا به كلمتى هذه هو الحديث عن تركيب الكتاب وكيف وضع المؤلف خطته فى تأليفه وكيف رتب فصوله واختارها. وعلى الرغم من تعقد مثل هذا الحديث ومساسه بالكثير مما جاء فى متن الكتاب من عروض ومناقشات إلا أن المؤلف نفسه قد ترك فى مقدمته للكتاب وفى فهرسة محتوياته ما يكفى للإعتماد عليه فى هذه الكلمة التمهيدية للمترجم.

فالكتاب يدور حول حقيقة لا خلاف عليها فى أى تراث أو فكر وهى حقيقة ما يسببه الموت من حزن لمن يعايش تجربة موت الآخرين إذ ليس لأحد منا أن يعايش تجربة موته. إننا قد نمتلأ إنشغالا بحتمية فنائنا البشرى وقد يؤثر هذا على سلوكنا فى الحاضر وعلى نظرتنا للمستقبل وقد يجردنا من الإحساس بجدوى الحياة ومشروعاتها الفكرية والعملية، ولكن حزننا على فنائنا البشرى هو غير حزننا على موت من نحب ونعرف من أحبائنا وأقربائنا ومعارفنا ومن نعز من أفراد أخواننا فى البشرية.

ويقرر الكتاب أن حزننا على موتانا وليس على موتنا نحن يهددنا بشعور وبحقيقة من الانفصال عن اتصال حياتنا الفردية حتى أننا قد نبلغ فى حزننا حد الشعور بأننا قد غادرنا الحياة نحن أيضا أو الاحساس بأن الحياة بدون من كانوا يصنعون حياتنا بعلاقتهم بنا لا جدوى منها وقد نبلغ حدا من الحزن نرى فيه أننا أصبحنا كالموتى بعد فقداننا لموتانا. فما أسهل أن تقوم الأسئلة التى لا إجابة عليها مثل لماذا مات هذا الذى نحب أو نعرف ولماذا هو بالذات وما فائدة حياتنا بدونه وهل يمكن لنا أن نواصل الحياة بعد هذا الشعور بالانفصال الذى سببه الموت وماهى حقيقة الموت فى الحقيقة وما علاقته بحريتنا الإنسانية كأفراد وبقيمة وجودنا.

وكل هذه الأسئلة التى لا مهرب منها ولا إجابة عليها تكون فى التراث الإنسانى مجموعة من التصورات عن الموت. وهذه التصورات هى التى أقام عليها المؤلف خطة الكتاب وهى

المتمثلة فى المحتويات وفى عناوين الفصول وفى الجملة الأساسية فى كل عناوينها وهى « الموت من حيث هو ... » .

ولكن البشرية بتراثها العالمى وبفكرها لم تتوقف عند هذا التصور ولكنها جهدت فى أن تصور وأن ترسم طريقا لمواجهة هذا الحزن الذى يمثله تصور الموت، وتحاول أن تجد مفهوما وتصورا يواجه الموت «من حيث هو» لمعاودة الاتصال بعد الإنفصال ولمواجهة الحزن الذى كاد يغرق الحياة فى الموت، وللتوصل إلى مستوى أعلى لمواصلة الحياة فى تصور يواجه الموت وحزنه ويعيد صياغتها لبلوغ مستوى أعلى من الحياة ومن التواصل.

وقد عبر المؤلف عن هذه التصورات المواجهة لتصور الموت بتصور يضعه بعد فاصلة صغيرة فى عناوين الفصول ليقدم هذا الحل أو التصور الذى يعيد الإتصال ويسمح للحزن أن يتحول إلى مستوى أعلى من الوجود والتشبث بالحياة.

وهكذا نجد فى فصول الكتاب، بعد عبارة « الموت من حيث هو » مفاهيم وتصورات مثل « المعرفة، والإغفال، والحب، والوجود، والصيرورة، والتاريخ، والإيمان، والرؤية، والسلطان، والخطاب» . وتمثل هذه التصورات المواجهة لتصور الموت المساهمة الفكرية الكبيرة للكتاب فى مواجهة الموت وفى إعطائه معنى فى وجودنا الإنسانى. وسيحتاج كل تصور من هذه التصورات من القارئ أن يتمثل تجربة التراث أو المفكر الذى يعرض له الفصل وأن يقوم بفتح حوار شخصى معه لقبوله أو رفضه أو تعديله، ولكن لابد له على الأقل أن يدرك قيمة هذا التصور المواجه وقدرته على فتح الحوار الإنسانى والتقبل لما يمثله المفكرون وممثلوا ألوان التراث الفلسفى والدينى من مساهمة فى إثراء الوجود الإنسانى ورفع الموت إلى مستويات أعلى من مجرد العدم والغياب والإنفصال.

ولست أدرى هل يستطيع القارئ أن يلم بسهولة بهذا التركيب التصورى للكتاب أم سيجد فيه صعوبات معرفية أو عقلية تحتاج إلى مزيد من المعلومات والدراسة والتحليل للمفكر أو للتراث المعروض. يتوقف هذا بالطبع على صبر القارئ على معايشة وصف «الموت من حيث هو » وعلى تبين قيمة التصور « المواجه» .

ولكن القارئ بهذا التخطيط السريع لتركيب الكتاب سيدخل أرضا هى كما قلت ليست الأرض التى لايعود منا من غيبه الموت ولكنه سيطأ أرضا للتفكير تؤكد حريته الإنسانية وعلى قيمة وجوده الإنسانى وعلى كنز الحياة الذى علينا أن نرعاه وأن نحتفى به.

ولقد حرصت أولا على أن أقدم هذا الشرح البسيط لخطة تركيب الكتاب حتى يصبح فهرس المحتويات مفهوما ومقبولا للقارئ وليكون مقدمة لتناوله لفصول الكتاب بترتيبها الذى اختاره المؤلف أو بأى ترتيب آخر يختاره القارئ.

فالواقع أن ترتيب فصول الكتاب وتعاقبها يمثل صعوبة وتحديدا لم يواجهها المؤلف مواجهة مباشرة. ويمكن للقارئ أن يحاول - بعد النظر فى الكتاب - تفسيرها أو تغييرها. فترتيب فصول الكتاب لم يتبع بصفة منتظمة الترتيب التاريخى، ولكنه أقام داخل التصورات للموت من حيث هو والتصورات المواجهة خطا روحيا متقدما ببطء ويتعمق للتوصل إلى هدف الكتاب فى اعتبار الموت أفقا وفى فتح مجال الخطاب للبشرية أمام الموت. ومن هنا كان البدء بأفلاطون ومفهوم المعرفة التى تواجه الموت ليختتم بمفهوم الأفق الذى يسمح بالخطاب وقيام الشهادة الفردية عند كيركجارد.

ولكن هذا الترتيب والتعاقب للفصول فى الكتاب ليس هو كل حدوده أو كل ما يجب التساؤل حوله فى خطة الكتاب. فهناك التساؤل الذى لابد أن يقوم فى ذهن القارئ حول ماقد يعتبره متروكا أو مغفلا أو غير مدروس بما فيه الكفاية فى تراث البشرية وخاصة الموت فى الحضارات الأشورية والبابلية وعلى وجه الخصوص الحضارة الفرعونية ثم الإسلام بكل ماله من تراث وما فيه من مفكرين. فهل ترك المؤلف كل هذا التراث والفكر بحيث يمثل فراغا أو نقصا فى كتابه أم أن له أسبابه ومبرراته التى مسها وتعرض لها دون تفصيل خلال فصول الكتاب.

ولست أرى أن المؤلف قد ترك هذا الجانبين للنظرة للموت وأقصد بهما الفرعونية والإسلامية عن جهل أو تحيز وتعمد. فهو أولا رجل عالم بالتاريخ والتراث مما يتبدى من فصول كتابه، ثم أنه قد تعرض للفرعونية وأشار إلى أنها قد أغرقت نظرتها إلى الموت فى مفهومها للخلود بحيث أصبح الموت وكأنه عبور إلى الخلود يصحب الشخص فيه معه كل خصائصه وكل أدوات حياته حتى أنهم أتجهوا للاحتفاظ بالبدن نفسه فى معجزتهم فى التحنيط. وقد أشار المؤلف إلى كل ذلك خلال عرضه للتراث الهندوكى و لب ذى ءاليهودى. أما عن الإسلام فإن نظرته للموت تستحق دراسة خاصة علينا نحن المسلمون أن نقوم بها وهى أساسا تقوم على التوحيد وعلى فكرة لقاء وجه الرب التى يكنى بها المسلمون عن الموت. أما تفاصيل النظرة وطقوسها وهى كثيرة وتتدرج من القبر والبرزخ والجنة والنار والقيامة والحساب، فإنها تشارك أديان التوحيد فى الكثير من جوانبها. وقد أهتم المؤلف أن يبرز دور المتصوفة المسلمين ونقل الكثير من كلماتهم ومواقفهم مما ينفى عنه التحيز أو الجهل. ولكننى اعتقد أنه ترك موضوع الإسلام لما له من تفرد وخصوصية تحتاج إلى

معالجة خاصة وليس عن جهل أو تحيز كما قد يتبادر للذهن واكتفى بأن يقدم تخطيطا عاما لموقف المسيحية على وجه الخصوص لتبيان دور الإيمان فى مواجهة الموت ولما يحدثه الإيمان من تغير رغم أن نظرة الإسلام فيها الكثير من الاختلافات مع المسيحية نتيجة لتجرد التوحيد فى الإسلام وللدور الخاص للرسول الكريم الذى يشفع لأمته يوم القيامه والذى وعدها بأن مصيرها المكتوب هو إلى الجنة بشهادة الإسلام وبخطاب رسوله.

يبقى مع ذلك ما بذله المؤلف من جهد فى تبيان معنى انفتاح المستقبل بالنسبة لليهود وصلتهم بالتاريخ. وأنا أعترض على هذا الجزء اعتراضا فكريا وليس دينيا فلا أظن المؤلف قد استطاع أن ينفى إمكانية حدوث فواجع لهم أو اصابتهم بعقوبات جديدة من الرب تواصل ما أنزلهم به الرب اليهودى وما واجهوه فى تاريخهم. ولكن أرى أن المؤلف فى الحقيقة لم يؤكد رغم كل ما بذل من جهد ومن إطالة فى الفصل الخاص باليهودية، إلا على معنى بسيط مباشر من معانى التوحيد وهو أن الصلة بالرب تعطى الإنسان الحق فى المستقبل وبهذا المعنى فقط تجعله مفتوحا ولا أرى أن هذا لمعنى يغيب عن أى مؤمن بالألوهية معتمد عليها. وهذا المعنى نفسه هو سر عظمة كيركجارد الذى وجه المؤلف إلى فكرة الأفق التى أمسك بها وصاغها صياغة جيدة تفضل تماما تصور المستقبل اليهودى المفترح. وقد أكد المؤلف هذا المعنى فى حديثة عن المسيحية (انظر ص ٣٨٦ و ٣٨٣ وما بعدها). وليس الأمر هنا أمر مفاضلة أو اختيار بين المواقف من الموت فالمنتظر أساسا من القارئ أن يصبح قادرا على قبولها كلها بما فيها من فوارق واختلافات لأن هذا فى الحقيقة هو أفضل مواجهة للموت وأثرى حل لما يسببه من حزن وأكثر المواقف ارتفاعا بالحياة وبالفرد الإنسانى.

يبقى علىّ فى هذه المقدمة أن أتحدث عن الترجمة ولابد لى أن أعترف للقارئ بأنها كانت صعبة شاقة وأنها شغلتنى خلال عامين كاملين وردتنى إلى العديد من المراجع التى ذكرها المؤلف والتى لم يذكرها وإلى الكثير من القواميس والمعاجم المتخصصة. ولكننى حاولت دائما أن احتفظ أساسا بدقة النقل للأصل الإنجليزى من ناحية وأن تكتسب الترجمة خصائص الجملة العربية حتى تصبح قريبة ميسورة للقارئ. ولاشك أننى لم أوفق دائما فى ذلك وأن القارئ قد يجد الكثير من الصعوبات الناتجة عن احكامى الشخصية فى الفهم للأفكار والنصوص وعن اختياراتى اللغوية لترجمة المصطلحات التى قد يجدها القارئ مخالفة أحيانا للشائع المتبع من ترجمات لها.

ويرجع هذا أساسا إلى محبتى للكتاب التى جعلنى أحاول أن أجعله قريبا من لغتى ومن فكرى، وأظن أن كل مترجم مبرر فى هذا مادام يحافظ على الانضباط والدقة فى نقل معانى وكلمات الأصل. وقد تعرضت فى عدد من الفصول وخاصة الفصل الخاص بهيجل وبهيدجر بصعوبات كانت أكبر من قدراتى على مواجهتها ووصلت فيها إلى حلول قد لا يتقبلها القارئ أو المتخصص ولكننى مستعد بفكرى وشعورى أن أدافع عنها داخل السياق العام للفصل. وقد قدمت اعتذارا خاصا عن ترجمة الفصل الخاص بالفيلسوف الالمانى مارتن هيدجر أوضحت فيه بعض مصادر الصعوبات وأنواعها. أما فى بقية الفصول فالترجمة كانت دائما مخلصة لإستبطان المعنى واختيار اللفظ الذى يعبر عنه. ولقد حاولت ذلك بكل ما استطعت من جهد وما توفر لى من معرفة، وبالطبع لا يملك أحد الحلول النهائية والأخيرة لكل الصعوبات الفكرية اللغوية التى عرضت لى فى فصول الكتاب .

كيف إذن يمكن أن أختتم هذا التمهيد لترجمة كتاب « الموت والوجود » . لقد تعلمت من الكتاب الكثير وأملى أن يتعلم القارئ منه كما تعلمت. ولكننى احسست بعد أن اختتمت التجربة وانتهيت من مراجعتها فى نسخة الكمبيوتر أن الكتاب كان يستحق مابذل فيه من جهد وأنه فى آخر الأمر يعد نشيدا للموت وتهليلا للوجود وأنه وإن لم يجب على الأسئلة التى لا إجابة عنها فإنها قد تفتح للعقل والقلب مجالا للحوار والفهم هو باتساع الحياة والموت نفسه .

ولا استطيع فى ختام هذه الكلمات إلا أن أذكر بكل الحزن والاعزاز صديقين راحلين فقدتهما خلال عملى فى هذه الترجمة وهماالصديق العزيز جلال السيد والصديق العزيز أحمد محمد عيسى. وقد عانيت الحزن الشديد عليهما ووضعانى هذا الموضع الصعب أمام الموت وقوته. وانى إذ أهدى إليهما معا ترجمة هذا الكتاب فذلك لاننى كنت سأسعد كثيرا لأن أحمله إليهما منتهيا، عارفا أنهما سيقرآنه وأنهما سيحاورانى حوله. وكلى إيمان أنهما مازالا معى إينما كانا وكيفما كانا فهما روحان خالدان فى روحى قد قدما لى الكثير من فرحة الحياة والبهجة بها.

أطال الله عمر القارئ للكتاب ووهبه الفهم ورحابة الصدر التى تجعل حياته أثرى ومواجهته للموت أغنى وأعلى. والله ولى التوفيق .

بدر الديب

١٩٩٧/١٢/٢٨م

نبذة عن المؤلف

كارس، جيمس بيرس ١٩٣٢ CARSE JAMES PEARCE 1932 .

معلومات شخصية : ولد في ٢٤ ديسمبر ١٩٣٢ في مانفيلد أوهايو MANFIELD OHIO أبنا لجيمس ب وهو رجل أعمال وأمه هي كونستانز (كين) كارس . وتزوج من اليس فتزر ALICE FETZER في يونيه ١٩٥٧ وله من الأبناء: اليزا ALISA ونيلسون NELSON وجيمس JAMES .

تعلم في جامعة أوهايو وسليان OHIO WESLEYAN وحصل على الـ A. B عام ١٩٥٧ وعلى .S.T.M في عام ١٩٦٢ ثم حصل على دكتوراة الفلسفة عام ١٩٦٦ من جامعة DREW . ومكتبه في العمل بجامعة نيويورك واشنجتون سكوار، نيويورك.

وظائفه : راعي كنسي بجامعة نورث كارولينا ١٩٥٧ - ١٩٦٠ ثم في جامعة كنيتكت ١٩٦٠ - ١٩٦٢ ثم في جامعة نيويورك كاستاذ مساعد ١٩٦٦ - ١٩٦٨ واستاذ مشارك للفلسفة وتاريخ الأديان ١٩٦٨م.

كتاباته : جوناثان أدواردز ورؤية الله (سكريبنر ١٩٦٧م)، معنى الموت (جون ويلى) وكتاب تحت الإعداد بعنوان الموت والمجتمع، يصدر في هاركورت، وله مقالات عديدة في المجلات المتخصصة.

المصدر : المؤلفون المعاصرون A. Bio Bibliographical Guide To Aulhors And Their Works

نبذة عن المترجم

بدر الديب حب الله الديب. مفكر وروائى مصرى تجاوز السبعين ولد عام ١٩٢٦ بجزيرة بدران بالقاهرة.

متزوج وله ابنه وحيدة هى الدكتورة بتول بدر الديب وحفيدة منها هى حنّه ماى زوجته الدكتورة سلوى بيومى محمد المجولى، استاذ بكلية الزراعة جامعة القاهرة ووكيل الكلية للبيئة. له ربيبتين لزوجته: نهلة حسن فؤاد ونسمة حسن فؤاد.

الدراســة:

- تخرج من قسم الفلسفة كلية الآداب جامعة القاهرة ١٩٤٦
- درس لمدة عام علم الجمال فى السوربون مع ايتيين سوريو ١٩٤٨.
- درس فى جامعة كولومبيا مدرسة المكتبات
- حصل على الماجستير فى علوم المكتبات ١٩٥٣.
- درجة مهنية للتأهيل للدكتوراة فى علوم المكتبات يناير ١٩٦٠.

العمل:

- مفهرس مخطوطات مكتبة جامعة القاهرة ١٩٤٦ - ١٩٤٨.
- رئيس قسم التزويد بالمكتبة مساعد امين مكتبة الجامعة ١٩٤٨-١٩٥٦ .مساعد مدرس، جامعة كولومبيا، مدرسة المكتبات ١٩٦١-١٦٣.
- استاذ غير متفرغ لتدريس تاريخ المسرح، والنقد المسرحى، معهد الفنون المسرحية.
- خبير توثيق بمركز سرس الليان للتربية (١٩٥٤) ١٩٥٢-١٩٥٤.
- خبير اليونسكو فى التوثيق التربوى، المكتب الاقليمى بآسيا بانجوك ١٩٦٤-١٩٦٧.
- المستشار الثقافى لمؤسسة دار التحرير للطبع والنشر (جريدة الجمهورية).
- رئيس تحرير جريدة المساء القاهرة ١٩٦٧-١٩٨٦.
- خبيرا للأمم المتحدة فى مشروع لإنشاء مركز المعلومات بوزارة المعارف- المملكة العربية

السعودية- الرياض ١٩٧٣-١٩٨٢.

- الرياض ١٩٧٣-١٩٨٢.

- مستشار مكتب التربية العربى لدول الخليج - الرياض ١٩٨٢-

دراسات ومؤلفات:

- ببليوجرافيا الترجمة إلى العربية فى عشر سنوات ١٩٥٦-١٩٦٧ .وزارة الثقافة القاهرة.

- الفهرس الموحد للمواد التربوية (ط١) ١٩٦١ وزار التربية التعليم - القاهرة.

- حديث شخص واوراق زمردة أيوب. الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٢.

- كتاب حرف ال ح دار المستقبل العربى ١٩٨٨

- تلال من غروب روزاليوسف ١٩٨٨

- المستحيل والقيمة - تجربة فى الديالكتيك . دار احد الكتاب ١٩٩٠.

- اعادة حكاية حاسب كريم الدين وملكه الحيات - وراء الكينونه دار اصدقاء الكتاب ١٩٩٠.

- أجازة تفرغ دار المستقبل العربى ١٩٩٠

- تحرير واشراف على اصدارات تسعة مجلدات عن تاريخ التعليم فى المملكة العربية السعودية (فصول فى تاريخ التعليم ١٩٨٧-١٩٨٣)

- ترجمات لمسرحيات لشكسبير، ووليم سارويان، تشيكوف وكوفمان.

- دراسات فى الصهيونيه دار التحرير (الجمهورية)

- دراسات مقارنة فى المجالس القومية المتخصصة دار التحرير - الجمهورية.

- الاشراف على تحقيق وإعادة طبع:

- طبقات بن سعد - خطط المقريزى - رحلة ابى جبير، كتاب دار التحرير.

- محاضرات مخطوطه فى تاريخ الكتاب (جامعة القاهرة)

- محاضرات فى الفهرسة والتصنيف والببليوجرافيا - وتاريخ المكتبات

- محاضرات فى تاريخ المسرح وتاريخ النقد المسرحى معهد الفنون المسرحية

- مسرحيات: الدم والانفصال - كتاب الاربعائيون - الاسكندرية ١٩٩٢.

- مرجريت امرأة غريبة (مسرحية)

- تاريخ علم الجمال - جلبرت وكون (تحت الطبع)

- ثلاثة محلدات من المقالات النقدية والدراسات المنشورة فى الجرائد والمجلات المتخصصة.

عنوان:

بدر الديب
٩ شارع عماد الدين كامل
مدينة نصر - القاهرة
ت:٢٦١٢٧٦٨ وفاكس بنفس الرقم
عنوانه بالرياض: مستشار مكتب التربية العربى لدول الخليج
ص.ب: ٩٤٦٩٣ الرياض ١١٦١٤ - تليفون ٤٨٠٠٥٥٥

المقدمــة :

هذا الكتاب، هو دراسة نقدية لعشر تصورات رئيسية للموت. وتهدف المقدمة إلى أن تضع الخطوط الخارجية لتصميم الدراسة وأن تبين الأسباب التى دفعتنى على القيام بها.

وعلى هذا فسنحاول أولا أن نصف أى نوع من الظواهر هو الموت ؟ ولماذا يمكن تصوره بطرق مختلفة ؟ بل، فى الحقيقة، هى غاية فى الاختلاف حتى إن كل منها ينفصل ويستبعد الآخر. وذلك بمعنى أن ما ينظر إليه تراث أو تقليد معين على أنه الموت لا يراه الآخرون على أنه موت على الاطلاق.

ويمكن تبين مثال على الصعوبات المتضمنة فى هذا الموضوع فى دراسة معاصرة للموت قد صممت حول افتراض أنه يمكن تبين ثلاث اختيارات رئيسية لفهم الموت فى جميع أديان العالم الكبرى، وفى مدارسه الفلسفية. فهو إما فناء كامل، أو يتضمن حفاظا على الشخصية، ثم تكرر الميلاد المتصل للروح(١). والذى أرجوه أن يتضح فى هذا المجلد أن هذه النظرة هى فى الحقيقة، مجرد صورة واحدة من طرق تصور الموت، وأنها فهم للموت يتخذ صورته حول تصور واحد فقط، هو تصور مواصلة الحياة SURVIVAL أو البقاء. وهذا تصور شعبى فى ثقافتنا يمتد أصله الميمون إلى واحد من أكبر مدارس الفكر الفلسفى فى الغرب - وأعنى بها الأفلاطونية .

ومع هذا فإن مفهوم البقاء هو واحد فقط من عشر تصورات للتفكير فى الموت سوف تنظر فيها هذه الدراسة.

وقد يكفى هذا المثال للإشارة إلى شىء من أسباب القيام بهذه الدراسة. فالموت يقوم على نحو لا يمكن تجنبه بالنسبة لنا جميعا أمام أكثر تفكيرنا تركيزا. فليس هناك طريق ننظر فيه إلى مسار حيواتنا ومضمونها دون أن نقوم فى تفكيرنا إمكانية أن يظهر لنا الموت فى أى نقطة من نقاط طريقنا. وقد لا يكون معظمنا على وعى بالنظرات الأخرى المغايرة للموت التى لا تبدو عادة فى آفاق ثقافتنا أو تربيتنا التعليمية.

وفى الأعمال الحديثة التى شاعت قراءتها تبرز إلى حد كبير مسألة البقاء وإمكانيته بل وتزعم أنها تجد بينات عملية تدعم هذه الأمكانية (٢).

ولكن مثل هذه الجهود لا تكاد تغير على الاطلاق من حقيقة أن بقاء الشخصية فى الموت يتطلب تصورا محددا للموت وطبيعة الوجود الانسانى. وسوف نتبين أن معظم الاتجاهات الروحية أو التراثية (Traditional) فى العالم أما أنها لا تنظر إلى البقاء على أنه قيمة - بل ومنها من يعتبر أن البقاء أمرا يجب بذل الجهد لتجنبه - وأما أنها لا ترى البقاء على أنه إمكانية. وليس المقصود هنا هو اسقاط هذا المفهوم الشائع الذى يجد فيه الكثير من الناس راحة يخلدون إليها، ولكن المقصود أن نوسع من أفق الانسان على نحو يثرى من تأمله الشخصى.

ماذا إذن فى ظاهرة الموت مما يسمح بأن يكون تصورها متعددا مختلفا؟

« يقول ابيقور - فى جملة مشهورة له : «إذا كنا، لايكون الموت، وإذا كان الموت لا نكون » : والفاصل، حسب هذه النظرة بين الحياة والموت هو فاصل مطلق لا يمكن لأى تجربة أن تعبره فكل ما يدخل فى تجربتنا لابد أن يكون فى مسار الحياة وسياقها، ولابد لنا أن نكون على جانبيه، فنتوقعه، ونتذكره وندرجه فى سياق مألوف. ولكننا بالنسبة للموت لا يمكن أن نكون إلا على جانب واحد منه فقط . وعلى هذا الجانب لا يكون الموت، وعلى الجانب الاخر لا تكون الحياة.

والصيغة التى استخدمها ابيقور - تحملنا على أن نحاول توضيح مصطلحاتنا والحدود التى نستخدمها حتى نجنب أنفسنا الخلط فيما بعد. فإذا ما جعلنا الفارق بين الحياة والموت كاملا على هذا النحو فلابد لنا أن نفهم الموت على أنه النقطة التى تنتهى عندها الحياة دون أية بقية .

فإذا ما بقى بعد الموت شيء سواء كان هو الروح أو الجثه أو الذكرى العزيزة فلابد لنا أن نعتبر إما أن كل ما يبقى ليس حياة أو أن ما حدث ليس موتا. وليس هذا محاولة لأن نتخلص من نظرية البقاء بمجرد تعريفها. فإن المدافعين عن النظرية أنفسهم يوافقون على القول بأن المرء إذا كان سيبقى فإنه لا يموت. ولكن المقصود هنا أن نحاول أن نكون واضحين فى استخدامنا لحد أو مصطلح « الموت » . فكل ما يموت يصل إلى نهاية قاطعه ولا يبقى بأى شكل من الأشكال . ومع ذلك فمن الجائز أن يكون هناك كيانات entities حية أو أشخاص يبقون وعلى هذا فإنهم لا يموتون. وسوف ننظر بالتفصيل فيما بعد فى هذا المفهوم للموت.

ونحن لو اعتبرنا الموت حالا تستبعد الحياة استبعادا كاملا فإننا نجد أنفسنا فى إشكال تصورى من نوع خاص. ويقول فتجنشتين، اننا لا نستطيع أن نمارس أو نجرب موتنا، كما إننا لا نستطيع أن نمارس أو نجرب نهاية مجال بصرنا.

فنحن لا نرى الظلمة فى حالة الغيبة الكاملة للضوء بل إننا لا نرى على الاطلاق. وبالمثل فإننا لا نمارس أو نجرب الموت عندما تنتهى الحياة بل نحن ببساطة لا نمارس ولانجرب.

ومع ذلك فإن مجال الرؤية له حدود، وكذلك الحياة، وعلى الرغم فى إننا لا نستطيع أن نمارس الموت فإن الموت مع ذلك هو أمر هام لتجربتنا. بل لقد رأى البعض وعبروا عن ذلك بطرق مختلفة سوف ننظر فى بعضها فيما بعد: إنه إذا لم يكن هناك موت أو إذا لم يكن للحياة حدود لا يمكن تجاوزها فإن هذا يعنى أنه ليس هناك تجربة على الاطلاق. وكذلك إذا لم يكن لإبصارنا حدود وإذا كان من الممكن لنا لو أمعنا النظر بما فيه الكفاية أن نرى كل شئ فنحن فى الحقيقة لن نرى شيئا. فنحن لا نرى شيئا لا يمثل مقاومة لبصرنا، بل إننا نرى من خلاله. وكل مالا يعوق بصرنا هو غير مرئى. وكذلك الأمر مع الحياة. فلو عشنا طويلا وبحرص فإننا نكون قد جربنا كل شئ وعند ذلك فإن كل شئ سيكون حينئذ لاشئ. فكل ماليس له حدود وليس له مقاومة لا يمكن أن يكون موضوع تجربة. فإننا حينئذ نعبر من خلاله دون أن يحركنا أو يغير فينا شيئا، أى اننا لن نلحظ شيئا.

وقد لاحظ الفليسوف شارلز هارتشورن فى مقال حاد لاذع أن المرء لا يستطيع أن يجرب أو أن يعيش طفولته إلا مرة واحدة فقط (٣).

فالطفولة فى نهاية الأمر، هى حال يحاط فيها المرء بالكثير مما هو غامض سرى. وأحد الأسباب التى تجعل من الطفولة مرحلة ساحرة هو أن هناك الكثير من المقاومة فى تجربتها. فهناك الكثير من الأمور التى يستطيع الكثير من الكبار القيام بها ولا يستطيعها الأطفال. وسرعان ما يصبح الأطفال على وعى بأن ثمة تغييرات ستطرأ على ابدانهم وعلى ظروفهم دون أن يكون لديهم فى طفولتهم الحاضرة أى معرفة حقيقة بها. ومن المستحيل إذن أن يكون لنا مرة أخرى تجربة الطفل وذلك لمجرد أن الكثير مما حرم منه الطفل أو خفى عنه قد عاشه البالغ وحيا خلاله.

ولقد سبق لنا أن قبلنا أن ليس هناك إجماع على أنه إذا لم يكن هناك حد نهائى فإن كل الحدود الأخرى تفقد أهميتها. فهناك جهود فكرية متصلة لاثبات أن الموت ليس حدا نهائيا وأن من الممكن تجاوزه وأنه تجربة يمكن أن يكون المرء حيا بعدها. ولكن لاشك أن إية دليل يقدم لاثبات بقاء الشخصية لابد أن يبين على الأقل أن الشخصية فى وجودها اللاحق أو التالى سيكون لها إلى حد كبير نفس المقدرة على التجربة أو الممارسة التى كانت قادرة عليها فى حاضرها. وقد تختلف التجارب ولكنها مع ذلك لابد أن تتحقق عن طريق نوع من المقاومة. ولاشك أنه من الصعب أن

ندلل على أن مثل هذه المقارمة ستتواصل إلى مالا نهاية له من الزمن ولكننا، كما سنرى فيما بعد، هناك أكثر من مفكر من بينهم العديد من المفكرين القادرين ، قد حاول التدليل أو القول بهذا. وحتى لو اقترحنا، جادين، أن نقوم بجهد تكنولوجي ضخم لمواصلة الحياة إلى مالا نهاية كما اشار إلى ذلك هارنجتون(Alan Harringtion) في كتابه « الخالد» أو « الذى لا يموت» فلا بد مع ذلك من النظر المتأمل الدقيق في مشكلة الملل الحاد. ويقول هارنجتون ساخرا من إلان واتز(Alan Wattrs) ورؤيته (للرتابة الفظيعة للذة الدائمة) أنه يعتقد إن الشهية والرغبة في الحياة يمكن أن يحافظ عليها في مستوى عال بالتكنولوجيا عن طريق نظام مصمم من فترات من السبات والرجعه للحياة على مراحل مبرمجة، فباستخدام طرق فنية من التبريد أو مدد من السبات يخضع لها المرء قد نتمكن من الراحة لفترات محددة بين عدد متنوع لا نهاية له من الحيوات والمهن (٤).

ويبدو أن ما يريده هارنجتون هو تجارب أو ممارسة للنسيان بين حياة وأخرى مما يجعل التجربة الجديدة ممكنه دون أن يستبعد اتصال الذات بنفسها. أى أنه يريد نوعا من الموت هو ليس موتا.

وسواء اعتقدنا أم لم نعتقد بانه من الممكن ممارسة وتجرية الموت فإنه من البين أن الموت أمر هام للتجربة. بل لقد كان أمرا هاما لكل من أبيقور وهارنجتون مع تعديل غريب بالنسبة لكل منهما. ولكن كيف تأتى لنا أن نعرف بالموت ؟ وما هى الطريقة التى يتبدى لنا بها؟ والاجابة الواضحة على ذلك هى إننا نجرب الموت في موت الآخرين. ولكن هذه الاجابة تسقط عندما نمعن النظر فيها. فماذا هو هذا الذى نمارسه ونجربه على أنه موت في موت الآخرين؟ هل هو في حقيقة أن وظائفهم الفيزيولوجية قد توقفت توقفا لا رجعة فيه. نعم - ولا . فلا شك أنه أمر حقيقى إن بعض الأعضاء الجوهرية قد توقفت عن أداء وظائفها. ولكن هل هذا هو ما نعنيه عندما نقرر إن شخصا ما قد مات ؟ اننا عندما نقرر هذا لا نتحدث عن الأعضاء بل عن الشخص. والأشخاص ليسوا مركبين فقط من أعضائهم كما أن القطع السيمفونية ليست مجرد موجات صوتيه.

حقا إن الاشخاص لا يمكن أن يوجدوا دون سمات وخصائص محددة، كما أن الموسيقى لا يمكن أن تلعب دون صوت. ولكننا عندما نسمع القطع الموسيقية فإننا لا نسمع مجرد صوت ولكنا نسمع سيمفونية جوبيتر لموزارت أو سيمفونية البطولة لبيتهوفن، كما اننا لا نعجب بالوظائف العضوية ولكننا نحب أو نعجب بزوج أو زوجة أو صديق. وعلى هذا فإن ما نمارسه أو نجربة على

انه موت هو فقدان الصديق أو الحبيب أو الطفل الأبن. ولننظر بمزيد من القرب لنرى أى نوع من التجربة هذه التى نتحدث عنها.

فكما ان موت شخص ما ليس هو موت كيان عضوى فإن حياة الشخص ليست هى أيضا مجرد ظاهرة عضوية. فلكى نكون أشخاصا لابد لنا من ان نوجد فيما سنشير إليه حاليا من أنه نسيج من العلاقات مع أشخاص آخرين. ولاشك انه إذا كان هدفنا أن نطيل من حيواتنا عضويا فإن من الممكن لنا أن نحقق فى سبيل ذلك نتائج باهره لو أغلقنا على الأشخاص فى بيئة خالية تماما من الميكروبات وراقبنا بدقة كل العمليات الحيوية وأمددناهم بطعام ذو أعلى قيمة غذائية ممكنه. ولكن هذا كله ليس ما نعنيه بالوجود الانسانى. فإن هذا كله قد يضمن بقاء واتصال البدن الطبيعى على حساب اتصال وبقاء الشخص.

وعلى هذا فلا بد أن يفهم الموت أولا أساسا على أنه تقطع هذا النسيج من العلاقات بين الأشخاص. وعن هذا الطريق يصبح الموت هاما للتجربة. فالذى نجربه أو نمارسه على أنه الموت ليس هو مجرد موت الآخر ولكن التمزق المفاجىء لهذا النسيج الهش للوجود.

وللموت هذا الأثر المباشر فى الكشف عما فى الحياة من ارتباطات متشابكة ولكن فى أحيان كثيرة لا نعرف كيف أن فهمنا للذات قد تطور فى علاقة وثيقة بشخص آخر حتى يأخذ الموت هذا الشخص.

وهذا الاحساس بفقدان الشعور بالذات وفقدان الاتجاه الذى يشعر به المحزون الذى فقد العزيز عليه هو الدليل الساطع على إننا لسنا فقط مرتبطين بل وعلى أن النسيج الذى يمسكنا هو أيضا نسيج هش. وفى الحقيقة ان هذا النسيج يمزق وكأنما لم يكن لنا أبدا وكأن حيواتنا نفسها ليست ملكنا.

وهناك شئ آخر يكشف عنه الموت لتجربه على نحو لا يسببه أى حدث آخر. فكما أن الموت يكشف عن مدى اعتمادنا على هذا النسيج من الارتباطات فإنه يكشف أيضا كيف أن هذا النسيج يعتمد فى نفس الوقت علينا نحن. فارتباطنا بالآخرين هو دائما أمر متبادل. فنحن كأشخاص لسنا إبدا مجرد موضوعات ساكنه لا تتحرك ويوجه لها الآخرين افعالهم. فالعلاقة الشخصية لا توجد حتى نستجيب للآخرين وحتى ندخل فى هذه العلاقة بحريتنا نحن حتى وإن كانت هذه الحرية قليلة أو ضئيله. فالطفل مثلا يعتمد على أبويه ولكن الوالدان لايربيان الطفل بنفس الطريقة التى قد يبنيان بها منزلا أو يزرعان حديقة. فلا بد للطفل أن يدخل فى العلاقة بحريته. ولو أن الأبوين لا يحصلان

من الطفل إلا على مازرعاه فيه فإن الطفل لا يفترق حينئذ عن أى موضوع آخر من الموضوعات التى يتناولها الأبوان.

وعلى هذا فإن الموت يكشف إذن عن مفارقة ظاهرة التناقض: فنحن نحصل على حياتنا من الآخرين وبالآخرين ولكننا نحقق ذلك فقط بالقدر الذى نشارك فيه بحريتنا فى علاقتنا بأولئك الآخرين. فكما يكشف الموت عن اعتمادنا فإنه يكشف عن حريتنا كما أنه يكشف أيضا عن أننا لا نملك أى منهما دون الآخر. وقد نستطيع أن نصيغ هذه المفارقة على نحو آخر: فحياتنا ليست ملكنا بمعنى أنها لا تخصنا وحدنا ولا تتعلق بنا وحدنا، ومع هذا فإنها لا تصبح حياتنا إلا بالقدر الذى يشاطرنا فيها الآخرون أو بقدر ما نجعل منها هدية للآخرين.

وقد يلاحظ القارىء اننا حتى الآن قد مضينا فى مناقشة نسيج العلاقات فى الحياة فى حدود مكانية إلى حد ما. وسوف يتبدى واضحا فى مسار هذه الدراسة ان ما يكون الوجود أكثر من غيره هو الاتصال الزمنى للحياة. فكل علاقة انسانية ليست فقط نوع من الاعتماد المتبادل فى حرية مشاركة ولكنها تشير إيضا إلى الامام وإلى الخلف فى الزمن حتى فيما وراء اللحظات التى تبدأ فيها العلاقة طبيعيا وتنتهى. فالطفل يتعرف وهو ينشأ على إرث وتراث وشئ عن حياة والديه ولكل هذه الأشياء معنى وأهمية كبيرة فى فهم الطفل للمستقبل. ويعرف المحبون أهمية وقوه ارتباط كل منهما بتجارب الآخر التى مروا بها قبل أن يلتقوا وأهمية المشاركة فى توقعات كل منهما للمستقبل أو لهما معا. بل إن معنى ودلالة علاقتهما تختلف فى الحقيقة على نحو مباشر على قدر امتداد هذه العلاقة إلى الخلف أو إلى الامام فى الزمن. واعتماد كل منهما على الآخر أقل دلالة من قدرتهما معا على تبين طريقا لمد اتصال حياتهما بصرف النظر عن الحدود الزمنية لوجودهما الطبيعى. ولا ينطبق هذا أو يصح على العلاقة بين الوالدين وأطفالهما أو العلاقة بين المحبين فقط بل وعلى العلاقة بين الاشخاص فى أى سياق اجتماعى بل وعلى حضارات بأكملها. فالمرء لا يكون امريكيا أو استونيا أو بارسى بمجرد الميلاد أو الموقع الجغرافى بل بقدر ارتباطه حرا بتاريخ ومصير شعبه.

ويمكننا أن نقول هنا أن اتصال او استمرار الحياة يرتبط مباشرة بما لها من معنى. فإذا لم ينتج عن افعالنا شيئا ما أو لم يترتب عليها أشياء أخرى لنا أو للأخرين ومآل هذه الأفعال تكون بوضوح عديمة الدلالة حتى لا نكررها إلا كحركات بائسة لا تفكير فيها. وعندما نبدأ نرى أن حيواتنا ككل لا عاقبة لها أو ثمرة ولا أهمية لها فيما ورائها فاننا قد نجد طرقا لنخفى بها عن أنفسنا حقيقة أننا أحياء حقا بمعنى اننا فى نفس الوقت أحرار ومعتمدين فى علاقاتنا على الآخرين. وسوف نعود إلى هذه النقطة فيما بعد.

وعند هذا الموضع فى مناقشتنا فإنه من الضرورى أن نؤكد على الترابط الزمنى لحياتنا، وذلك لأن تناقض اجتماع الحرية والاعتماد الذى يكشف عنه الموت هو أكثر حدة بكثير فى بعده الزمنى. فليس هناك إمكانية لتاريخ يتكون من شخص واحد فقط. فتاريخى انا هو سلسلة طويلة من المبادلات مع الآخرين، وفى الحقيقة فإن بعض هذا التبادل وإن كان فى غاية الأهمية بالنسبة لاتصال الحياة، فانه قد لا أكون داخلا فيه بل وقد يحدث قبل أن أوجد.

وكذلك بالمثل فإن مستقبلى هو أيضا سلسلة من العلاقات المتوقعة وهذا يعنى ببساطه أنه لا يمكن أن يكون لى تاريخ أريده أو أن يكون لى أى تاريخ أتخيله. ومع ذلك فمازال الأمر أن تاريخى هو لى وان المستقبل كذلك لى. وليس هذا لأنهما ببساطه يحدثان لى وكاننى موضوع جامد بل لاننى بحريه قد اعتبرتهما لى. وليس هناك تاريخ أو مستقبل بعيدا عن الالتزام الحر للافراد بعضهم مع البعض الآخر.

وهذا كله أمر هام بالنسبة للطريقة التى يكون بها الموت مهما للتجربة. فلقد يستطيع الموت أن يأخذ منى الاشخاص الذين حصلت بينهم على الاتصال الزمنى لحياتى ولكن الموت لا يستطيع أن يأخذ منى حريتى وبهذا لا يستطيع أن يحطم هذا الاتصال للحياة. وهذا يعنى ان الموت لا يكشف فقط عن اعتمادى فى الزمان والمكان على غيرى ولكنه يتحدانى كى أصون كونى شخصا بأن استبقى بحرية على هذا الاتصال الذى أصبح لى.

ومع ذلك فإن المناقشة خلال هذه الدراسة ستشكف كم هو فظيع هذا الكشف عن الحرية وكم هو مهدد هذا التحدى للاستبقاء على اتصال حياتى. ولقد لاحظنا قبل ذلك كيف إن هذا الاتصال مرتبط مباشرة بالدلالة والمعنى. فعندما نمارس فقدان هذا الاتصال فى موت الآخرين فإننا فى العادة ننظر إليه على أنه فى صلبه أمر لا معنى له. ويقوم حينئذ سؤالنا لماذا؟ وهو سؤال مفتوح لا جدوى منه نسأله مكررا أمام واقعة الموت. ولكن السؤال «لماذا» يتجه ليشمل على نحو أوسع ليس مجرد موت هذا الشخص أو ذاك. بل يتجه إلى الحياة وإلى وجودنا نحن الشخصى. وأخيرا فانه سؤال لا يوجه إلى أحد إلا إلى الشخص الذى يسأله هو نفسه. ففى قلب السؤال سؤال لماذا مات هذا الشخص. ولماذا هناك حياة على الاطلاق، وعلى وجه الخصوص ما هو معنى حياتى؟ فما دمت قد علمت من هذه التجربة إن حياتى هى أيضا ستنطفأ كالشمعة فى هذا الظلام. اللا نهائى فلماذا إذن أحيا على الأطلاق؟

ونشير عادة إلى هذه التجربة على أنها تجربة الحزن. وفى الحزن نشعر على نحو حاد بعدم الاتصال وبعدم المعنى فى الحياة . وتجربة الحزن تجربة شاملة كلية. ويبدوا أنها لا تكاد تختلف من ثقافة إلى أخرى. أو من شخصية إلى أخرى. ففيها يصبح الماضى وكأنه لاشىء بل ان الفكر نفسه يفقد قدرته على الحركة والدفع. فليس هناك حينئذ ما يقال ويحل الصمت محل الكلمات أو يحل محلها عويل مضطرب غير موجه إلى أحد. والواقع أن العويل يبدو التعبير المناسب عن الحالة الداخلية للحزانى حتى أننا نجد فى بعض الحضارات أشخاصا غير معروفين للحزانى للميت يستأجرون خصيصا بهدف العويل «والصوات». وحقيقة إن الموت يبدو كأنه مس من ضربهم الحزن أنفسهم تنعكس بوضوح فى إجراءات الجناز. ففى معظم الحضارات الأوروبية يلبس الحزانى السواد تمييزا لأنفسهم على أنه لون الموت. وفى العادات اليهودية نرى ان المرايا فى بيت الحزانى تقلب ناحية الحائط كأنما تحطم الروح أو ضياع صورة الإله فى الميت هو أمر تشارك فيه العائلة والاصدقاء. ولا يلبس الحزانى حينئذ الأحذية ولا يحل لهم أن يستحموا أو يتزينوا أو يقصون شعورهم، كما أن عليهم أن يخلصوا من أعمالهم العادية ومن مسؤولياتهم المنزلية، ويعكس هذا كله عزلتهم عن المسار العادى للحياة وكأنما هم أنفسهم قد أصبحو موتى(٥).

وفى معظم الحضارات يعتبر الحزانى لا حيلة لهم ويصبحون معتمدين اعتمادا تاما على غيرهم حتى أنهم لا يطعمون أنفسهم. وهكذا ينظر إليهم وكأنهم قد فقدوا القدرات الأساسية للحياة. وتحيط بالحزانى المعتقدات الخرافية. فينظر إليهم على أن لهم قوى مخيفه هى قوى الموت نفسه. وعندما اكتشفت الآلهة إيزيس جثة محبوبها اوزيريس فإن صرخاتها وعويل حزنها قد تسبب فى أن طفلا يقف بجانبها يموت من الخوف.

ولقد نظرنا حتى الآن فقط إلى الموت وهو يبدو للتجربة كما يحدث للآخرين قريبين منا. وقد لاحظنا مع ذلك إن ما نمارسه فى مثل هذه الحالة ليس هو موت شخص آخر فى حد ذاته، بل عدم الاتصال فى حياتنا الذى يسببه هذا الموت. وتتضمن هذه الملاحظه إنه ليس من الضرورى أن يواجهنا الموت فى فقدان شخص قد اشتركنا معه فى كثير من الحياة ـ فالموت يواجهنا حيثما نمارس أو نجرب تهديدا لإتصال وجودنا. وكل ما يجعلنا نرى أن حياتنا قد أصبحت بلا نتيجه أو أنها فى صلبها لا معنى لها، له بالنسبة لنا قوة الموت لانه قد وضع فى طريقنا حدا لا يمكن اختراقه ونهاية لجميع خطوط المعنى الممتده مما لنا من حياة.

ولنكن واضحين تماما فى هذا الأمر. فإن الفقدان المفاجىء للمعنى فى الحياة - وتجربة اصابه كل خطوط التوقع اصابه لا صلاح لها - ليس هذا هو عمل شيء كالموت بل إنه قوة الموت نفسه. ولقد قلنا ان لا معنى للحديث عن موت الاشخاص على أنه فشل عضوى فلا بد للموت فى كل حالة ان يعنى نهاية الشخصية. وإذا فهمنا مدلول الشخصية فى أضيق حدود معناها على إنها مكونه من اتصال تم بمشاركه حره فلنا ان نقول حينئذ ان كل ماله القدرة على عزلنا عن طريق تحطيم هذا الاتصال لا يمكن أن يكون إلا الموت.

ويترتب على هذا أن نقول أن الحزن ليس هو مجرد رد الفعل لموت الآخر. فنحن نكون فى حالة حزن كلما تحطمت أو هددت طبيعة الاتصال فى حياتنا. ويظهر مفهوم وتصور الحزن بوضوح فى كل المذاهب الكبرى للفكر وإن لم يكن ذلك بهذا الاسم نفسه أى الحزن. فنجد ان مناقشته تتم تحت مقولات مختلفة مثل الجهل، اليأس، كارما، اللهفة، عصاب أو التخلى والاستسلام للتاريخ. وأيا كان المصطلح المستخدم فإن جميع هذه المصطلحات تشارك فى الخصائص الكلية العامه للحزن : ونعنى بها فقدان القدرة على الكلام بفعاليه، العزلة عن الآخرين، عدم الاهتمام بالمستقبل، نفى ونكران الحرية - وخلاصة القول على أنه الحال المتناقضة للحياة على نحو يشبه الموت. فالحزن هو رفضنا لان نقر حقيقه أن الموت لم يأخذ منا حريتنا لأن نعيد اقامة الاتصالات التى حطمها.

وإذا كانت كل المذاهب الكبرى تعنى بالنظر فى الحزن فإن هذا ليس لأنها تريد أن تدلل على أنه قد حكم علينا بالحزن. فالواقع أنها تتفق جميعا فى صوت واحد فى اعتقادها بإنه ليس هناك مايدعو أن يترك المرء لحياة لا توقف فيها للحزن حتى وإن كان خفيا أو مخفيا. فكل من هذه المذاهب تعرض الدواء الذى تراه للحزن وتقدم طريقا للخروج من التناقض وتعرض استراتيجيتها لإعادة الحياة إلى الحياة.

وترجع عظمة هذه المذاهب على إية حال إلى إنها قد نظرت بجدية إلى قوة الموت. وكلها تفترض أنه من المستحيل أن ينصرف المرء ببساطة عن مقابلة الموت. فالموت يقدم هذا اللون من التحدى الذى لا يمكن عبوره أو تجاوزه. والمتاح إذن أما أن يبقى المرء صابرا على نوع من الحزن وإما أن يختار الحياة.

وليس اختيار الحياة فى مواجهة الموت بالأمر الهين، فالموت هو فى آخر الأمر صاحب قوة. فهو قوة مرجهة ولا يمكن التوصل إلى تسوية أو مساومة معه. وبما أنه يمارس دائما على أنه

انفصال مفروض فهو يبدو وكأنه عامل لشيء آخر غير نفسه. فسواء اعتبرناه ارادة مشخصه أو سمة طبيعية فى بنيان الأشياء أو مسار التاريخ المقدر أو عواقب الخطيئة فإنه يظل مع هذا عاملا. وعلى هذا فهو شيء غريب عنا مضاد لنا. ومن الواضح أنه نتيجة لعجزنا بالنسبة لهذا العامل فإننا لا نستطيع أن نقابل الموت بشروطه. فإذا كان الموت يستخدم ضعف البدن فلن نكسب المعركة معه بتقوية البدن. بل إن المفكرين الذين يأخذون هذه النظرة ينصحونا بأن نسلم الجسد للموت وأن نذهب بالحياة إلى مكان آخر- إلى الذهن أو ربما إلى الروح أو الى ماهو الكل المطلق.

وأيا كانت قوة الموت فإن استراتيجيتنا أمامه أن نمضى بالحياة إلى موقع آخر وأن نحاول بلوغ مرتبة من الارادة أعلى لا يمكن لقوة الموت أن تقهرها. وباختصار فإن تحدى الموت لا يمكن مواجهته إلا بأن نحمل تهديده بعدم الاتصال إلى مرتبة أعلى من الاتصال. أما أن نركن إلى الاتصال الحاضر للحياة فهذا هو رد فعل الحزن. ومادام الموت قوة فإن مايمكن للمرء أن يحققه ليس هو استبعاد الموت فهو لا يقبل التسوية أو المساومة ولكن أن يسعى إلى مرتبة أعلى من الحرية قادرة على فرض اتصالها برغم الموت. ومما يبعث على السخرية أننا نجد أن عامل الموت فى جميع المذاهب الكبرى هو عامل غريب مضاد ولكنها مع ذلك تراه أيضا دعوة لحياة جديدة. ومايبدو أنه أولا العامل الذى يحطم مريدا كل معنى فى الوجود الانسانى، فإن هذه المدارس الفكرية تنظر إليه على أنه المدخل الرئيسى نفسه إلى معنى أكثر دواما قادرا على أن يستغرق فى ذاته كل صور فقدان المعنى.

ولهذا نرى أن أهم قيادات التراث العقلى والدينى تقدم تمثيلا قويا واضحا لسلطان الموت ولقبضة الحزن القوية المقابلة له. وكلما عظم الموت عظم الحزن وفى نفس الوقت تعظم الحياة التى يرجى كسبها فى الصراع معه. وطوال التاريخ البشرى نرى أن أعظم الحضارات والأديان والحركات الفكرية تعرض أضخم التصورات لما يحدثه الموت من خراب فى الحياة الانسانية. وكلما ارتفع الفكر كلما كانت رؤيته للفناء أكثر شمولا. وعلى العكس فإن كل من لا يتعمق النظر ويرى الاتصال دائما وفى كل مكان ولا يفكر كثيرا فى النهاية فإنه فى الحقيقة يكون ضعيف التفكير ولن يجد فى الحياة معنى كبيرا.

وعلى هذا فمضمون هذا الكتاب الذى ينظر إلى الموت على أنه توقف للإتصال أو عدمه ليس بالمضمون الذى ينزع عن الحياة معناها بل إنه المغزى الذى يجعل امتلاء الحياة بالمعنى ممكنا.

أما خطة الكتاب، فهى وفقا لذلك، تشمل النظر على التوالى فى عشر تصورات رئيسية للموت. وسيتطلب منا هذا أن نعرف أولا ماهو عامل الموت لكل من هذه التيارات أو المفكرين أى كيف يصفون الطريقة التى يهددنا فيها الموت بعدم الاتصال. وينقلنا هذا إلى تصورهم للحزن ومحاولة علاجة بتحقيق حياة جديدة وحرية أكبر لإقامة اتصال أكثر شمولا. وإذا كانت إحدى علامات فاعلية هذه الحرية هى مدى قدرة المرء على أن يقوم بافعال على نحو يجعل هذه الافعال تؤدى إلى أن ينتج عنها شيئا ما، وعلى هذا فإنه يمكننا فى كل حالة أن نبحث فيما يترتب على هذه الحرية وبمعنى آخر يمكننا أن ننظر إلى علاقة الشخص بالتاريخ.

وعلى هذا فإن محورى هذه الدراسة هما الموت والحرية. وقد سبق لنا أن ألمحنا إلى أن ما يكشفه الموت هو التناقض الذى طرفاه : اننا على الرغم من اننا نعتمد فى قيام شخصياتنا على الآخرين فاننا من ناحية لا نوجد كأشخاص إلا فى حالة الحرية، والحرية فى صورتها العليا هى القوة على مواصلة الاتصال فى وجه الموت وليست استبعاد الموت. وكما سنرى فإن الموت يتمثل أمام الحرية لا على أنه حدث واحد من عدم الاتصال أو مجموعة مشابهه من الاحداث بل فى صورة عدم اتصال ثابت ومستمر - أى على أنه حاله يصح لنا أن نشير إليه بالمصطلح صيرورة. والتحدى الذى يمثله الحزن لكل الاشخاص الاحرار يمكن أن يوصف بإنه تحدى للتوصل إلى اتصال أعلى يمكنه أن يستوعب حال الصيرورة فى ذاته.

وما يلى إذن من الكتاب هو دراسة لعشر تصورات متميزة للموت. ولكل تصور له نظرته المقابلة للطريقة التى يمكن بها للأشخاص أن يمارسوا عدم الاتصال فى الموت فى صورة اتصال من مرتبة أعلى. ويعنى هذا الطريقة التى يصطرع فيه المرء مع حقيقة اننا لا نستطيع أن نرتبط بالآخرين أو بكل الأشياء الموجوده إلا فى حال من الصيرورة.

ولذلك فإن عنوان كل فصل سيتضمن اشارة إلى التشخيص السائد لعامل الموت أى للطريقة التى تدرك بها أوتستشعر قوة الموت، والاستجابة المناسبة التى تتخذها الحرية وهى تصطرع مع عدم الاتصال الثابت المستمر للموت أو الصيرورة.

ومن المهم للقارىء أن يدرك أنه على الرغم من أهمية تصوير قدر كبير من الخلفية التصورية لكل من هذه الطرق لفهم الموت فإنه ليس من الممكن أن نقدم صوره كامله للتيارات التراثية أو للمفكرين الذين ندرسهم. وتقتصر المحاولة فى كل حالة على أن تقدم قدرا كافيا من

المعلومات يكفى لإبراز تميز كل نظرة من هذه النظرات إلى الموت. وقد يعنى هذا فى بعض الأحوال أن نغفل بعض الجوانب المثيرة بل وبعض النظرات البديلة للموت داخل التيار التراثى أو المدرسة الفكرية.

وتقتصر مهمتى كدارس على أن أبرز ما ينفرد به كل اتجاه من هذه الاتجاهات. وسيتركز الاهتمام على الفوارق بين الاتجاهات أكثر مما يتركز على ما بينها من مشابهات. فليس من شك أن من الهندوكين من هم مؤلهين ولهم مذاهب فى الروح تشبه مذهب أفلاطون. كما أنه من الصحيح أن من المتصوفه ومن الأفلاطونيين المحدثين بل ومن الوجوديين من يعتبرون أنفسهم مسيحيين. ولكن أرجو مع ذلك أن أوفق إلى أن اثبت أننا نستطيع أن نجد فى الهندوكيه والافلاطونيةوالتصوف والأفلاطونية المحدثة والمسيحية والوجودية نظرات متميزة للموت لا يمكن أن نجدها فى أى مكان آخر وإن كل من هذه النظرات لا يمكن أن يتوافق مع ما نجده فى التيارات الأخرى.

وأخيرا فمن الواضح البديهى بذاته أن لى وجهة نظر نقديه خاصه بى. ولاشك أن الموضوعية المطلقة فى مثل هذه الدراسة تكاد تكون أمرا مستحيلا ولكنى استطيع أن أقول أن هدفى الأصلى والعميق ليس أن اقنع القراء بوجهة نظر بل أن أدعوهم وعلى وجه أصح استثيرهم لأن يكون لهم تفكيرهم الخاص.

Notes

1.John Hick, Death and Eternal Life, (New York: 1976), pp. 27 ff.

2.See especially Raymond A. Mooney, Life after Life, (New York: 1975).

3.Chaarles Hartshorne, "A Philosophy of Death" Philosophical Aspects of Thanatology, Vol. II, eds. S.M. Hetzler and A. H. Kutscher (New York: 1978) p. 83.

4.Alan Harrington, The Immortalist (New York: 1969) pp. 205 ff.

5.See Maurice Lamm, The Jewish Way in Death and Dying (New York: 1969), for complete account of Jewish funeral customs.

الفصل الأول

الموت من حيث هو تغير

- المعـــرفـــة

١) أفلاطون والأفلاطونية

فى الفجر، فى يوم اعدام سقراط اجتمع أصدقاؤه على مدخل سجنه. وبمجرد أن أيقظ السجان سجينه وأزال قيوده أدخل عليه الدائرة الصغيرة من الأصدقاء. وعلى العكس الحاد بين الحزن المتبدى على الأصدقاء فإن سقراط كان فى روح عاليه تماما. ووجدوه يحك ساقيه حيث كانت السلاسل مربوطة وهو يعلق بشكل عابر على العلاقة بين اللذة والألم. وأجلس الأصدقاء أنفسهم وانشغلوا لعدة ساعات تالية فيما يعتبر أشهر محاورة فى التاريخ القديم كله.

وترجع القوة الفريدة لهذا الحوار إلى الأحداث التى سبقته مباشرة وإلى طبيعة رد فعل سقراط عليها. وكان الحديث يدور أساسا حول الموت، ولكن أهمية ما قيل لا يرجع فقط إلى قوة الحجة المتبدية فى آراء سقراط ولكن يرجع أيضا إلى الطريقة التى تصرف بها سقراط فى مواجهة موته الوشيك. فقبل ثلاثين يوم حوكم سقراط أمام عدد من المحلفين يبلغ ٥٠١ رجلا على أساس الاتهام الغامض بأنه كافر دينيا وأنه كان يفسد عقول الشباب الذين كان يدرسهم. أما دفاعه فكان مباشرا وبسيطا. فقد قال: أما عن أنه كافر فهذا كذب. وهو يؤمن فى الحقيقة أنه صاحب حس عميق مسيطر بما هو إلهى بل وأنه كان يزوره فى أحيان متعددة حضور فوق الطبيعى فى شكل صوت داخلى قوى. أما عن إفساد عقول الشباب الأثينى فهو لا يعترف إلا بأنه كان يثير أسئلة مع كل من يريد التحدث معه حول صدق معتقداتهم. وقد انكر سقراط من جانبه أنه يعرف وحده الحق وإن كل ما لديه من الحكمة قد تأتت من وعيه بأنه ليس صاحب حق متميز فى التوصل للحقيقة. والذى حدث أن صديقا قد وضع أمام الوحى فى معبد دلفى السؤال التالى: هل هناك أحكم من سقراط وجاءه الجواب بالنفى. وقد ظل سقراط متحيرا مدة طويلة أمام الاجابة، ولكنه قرر كما أوضح للمحلفين أن الوحى لم يكن يشير إليه حرفيا ولكنه - كما شرح لهم - « كان يتخذ اسمى مثالا وكأنما هو يريد أن يقول لنا ، إن أحكم الناس هو الذى يدرك مثل سقراط ان لا قيمه له حقا فيما يتعلق بالحكمة »(١). وليس من شك أن تفحص سقراط الباحث فى الحكمة التى يزعمها الآخرون لأنفسهم، لم يكشف فقط عن أخطاء الكثير من معتقداتهم ولكنه أكسبه أيضا قدرا كبيرا من الغضب والحنق عليه.

ولقد كانت عدم شعبية سقراط فى دوره كشخص مزعج يوقظ الناس من غفلتهم هى ماجعل المحلفين يميلون للأخذ بالتهم الموجهة إليه، فقد أدانوه بأغلبية ثلاثين صوتا. وعندما أراد ممثل الأتهام من المحلفين أن يوافقوا على عقوبة الأعدام على جريمته، أجاب سقراط قائلا أنه مادام يعلم أنه برىء من الاتهامات الموجهة إليه فمن التناقض مع نفسه أن يطلب توقيع أية عقوبة على نفسه. وفى الحقيقة أنه مادام كان منشغلا بإيقاظ الناس من غفلتهم وتحريك عقولهم وذلك لأسباب دينية فإن من الأوفق للمحلفين أن يمنحوه أجرة على ما أداه من عمل. وعندما أغضبت وقاحة المتهم المحلفين صوتوا لصالح الاعدام بأغلبية أكبر.

وقد كان الحكم فيه قدر من الأحراج لأصحاب المكانة الاجتماعية الذين أتهموه، حيث كانوا على وعى بأن العقوبة لا تتلائم مع الجريمة. وقد أوضح بعضهم لسقراط أن تقديم رشوة صغيرة القدر قد تحقق الافراج عنه. ولكن سقراط هزأ بالاقتراح وسخر منه مما أحزن أصدقاءه وأعدائه على السواء. فكل ما كان يهمه هو معرفة إذا كانت أفعاله على صواب أم على خطأ وليس إذا كان يعاقب أما لا. ولقد سبق له أن أوضح هذا لمحلفيه قبل أن يتوصلوا إلى الحكم. فقد قال لهم: «أنكم تخطئون إذا ظننتم أن أى انسان له قدر من القيمة يجب أن يمضى وقته فى النظر فى احتمالات الحياة والموت فإن عليه فقط عندما يؤدى أى عمل أن ينظر فى إذا كان ما عمله صوابا أو خطأ»(٢).

ثم أن هناك بعد ذلك اعتبارات أخرى. فهناك أولا حقيقة أنه قد بلغ السبعين من عمره وليس بالأمر الفاجع، كما أشار للمحلفين، إن رجلا مثله قد قارب الموت أن يحكم علية بالموت. ثم إن هناك أيضا مشكلة الحياة فى المنفى. فلم يكن لدى سقراط أى تفكير فى تغيير مهنته وعلى هذا فإنه يعلم أنه إينما تجول فإنه سيجذب الشباب إليه، ويختبر حكمتهم وحكمته بالمقابل مما سيؤدى ولاشك إلى نفس الخلاف مع حكام المدن الأخرى. ولكن الأمر الأهم فوق هذا كله أن الموت لا يمكن أن يكون أمرا مخيفا للفليسوف أى للشخص الذى يعيش مفكرا بعمق. ولايزعم سقراط لنفسه أى معرفة خاصة بما سيحدث بعد الموت بل أنه يقول فى الحقيقة: أذا كان لى أن أزعم لنفسى أننى فى أى موضوع أكثر حكمة من أى جار لى فإن هذا هو أننى لا أملك أية معرفة حقيقية بما قد يأتى بعد الموت وأننى على وعى باننى لا أملك مثل هذه المعرفة»(٣). وعلى الرغم من اعترافه بجهله هذا فإنه يؤكد مع ذلك على أن الموت هو أقل موضوع يشغل به الفليسوف نفسه. وكانت هذه التعاليم هى ما شغلت سقراط وأصدقاءه فى آخر يوم من أيام حياته.

* * *

وفى مطلع محاوره فيدون نجد الحوار يدور متنقلا بعض الشىء فى انتظار أن يتطور محور أو مركز للنقاش. وقد أشار سقراط عرضا إلى أن الفليسوف الحق لا يمكن أن يعتدى على نفسه. وإذا بأحد الأصدقاء يستجيب لهذه الملاحظة ويلح فى سؤال سقراط عن موضوع الانتحار: فيقول:« إخبرنى ياسقراط ماهى الأسباب التى تدفع للقول بأن الانتحار غير شرعى».

ويبدو أن سقراط قد أخذ الموضوع بشكل عارض فمن الواضح أنه لا يعتبره بالنسبه له موضوعا شخصيا أو فلسفيا. بل هو يقول أن هذا السؤال هو فى الحقيقة السؤال الوحيد الذى له اجابة قاطعة غير مشروطه. وهذه الاجابة بالنفى تماما. وتفسيره الموجز لهذه الاجابة هو فى الحقيقة تفسير غير سقراطى. فهو يقول ان الانتحار جريمة فى حق الآلهه لاننا من ممتلكات الآلهة. والآلهة ليسوا أقل من البشر فى رغبتهم فى عدم تحطيم ممتلكاتهم ومن باب أولى تحطيم أنفسهم. والاجابة كما قلنا غير سقراطية فليس من خصائص فكر سقراط أن يحل أى موضوع بالرجوع إلى سلطات تبدوا قائمة فوق العقل. ففى أى موضوع آخر تكون اجابته على كل الأسئلة المتعلقة بالفكر أو العمل داخل إطار عملية التفكير نفسها. ومن الجائز أن أفلاطون قد أضاف هذه المناقشة السريعة للانتحار ليقضى على أى شك أن سقراط كان مدفوعا بأى لون من ألوان الرغبة فى تحطيم الذات عندما قبل حكم الموت عليه بمثل هذه القدر من الاتزان ورباطة الجأش.

وسرعان ما يبدوا أنه قد قبل الحكم عليه بناء على أسباب فلسفية تتضح فى الحوار. فهو يمضى مباشرة إلى صلب الموضوع ويقول:« أريد أن أبين لكم كيف أنه من الطبيعى لرجل قد كرس حياته للفلسفة أن يكون فرحا سعيدا فى مواجهة الموت. واثقا بأنه سيلقى أكبر بركة فى الحياة الأخرى عندما تنتهى حياته»(٤).

ويدلى سقراط بعد ذلك بملاحظته التى أصبحت أكثر الأقوال شهرة وأكثرها اقتباسا عن طبيعة الفلسفة:

«إن أولئك الذين يوجهون أنفسهم فى الطريق الصحيح إلى الفلسفة يعدّون بذلك مباشرة وبمحض ارادتهم، يُعدون أنفسهم، لأن يموتوا وللموت. وإذا كان هذا صحيحا فهم إذن فى الواقع يتطلعون للموت طول حياتهم. ومن غير المعقول إذن أن يضطربوا عندما يقدم الشىء الذى كانوا لأمد طويل يُعدون أنفسهم له ويتوقعونه»(٥) .

وبعد قليل فى مجرى الحوار يضع سقراط القضية بشكل أكثر وضوحا وحدة فيقول: «الفلاسفة الحقيقيون يجعلون الموت مهنة لهم»(٦).

ونلاحظ أن الكلمة الأساسية فى هذا القول السقراطى عن طبيعة الفلسفة هى كلمة « إعداد ويعُدون». والكلمة الأغريقية لها نفس معنى الإعداد والتدريب لحدث رياضى أو التدريب والإعداد لعرض مسرحى. فهى إذن تعنى الإعداد لحدث أخير ونهائى. ولاشك أن المرء إذا أحسن الإعداد والتدريب فإن الحدث الأخير لن يكون تجربة مخيفة بل على العكس سيكون تعبيرا عن حياة قد أحسن ضبطها وتنظيمها. ومن كان تدريبه جيدا فلن يهمه الأمر كثيرا عندما تجيء هذه اللحظة، بل فى الحقيقة فإن الأشخاص الذين أحسنوا تدريبهم وارتفعوا بمستوى توقعهم فهم يعيشون وكأن اللحظة النهائية قد جاءت عليهم بالفعل. وسقراط يشير إذن إلى أن الانشغال بالفلسفة يعد الانسان لمقابلة الموت فى أية لحظة. وعندما يأتى الموت فلن يكون ذلك موضوعا له أهمية للفليسوف الحق.

فما هى إذن هذه الدراسة أو الاعداد الذى يشغل به الفليسوف نفسه؟ ويرى سقراط أن الحياة الفلسفية تتشكل وتأخذ طابعها مما يؤمن به من تفرقة قاطعة بين الروح والبدن. فالروح والبدن يتكونان من جواهر مختلفة لا يمتزج الواحد منها بالآخر على الإطلاق. والعاديون من البشر لديهم عادة فهما ناقصا وغير صحيح لعلاقة الروح بالبدن. فهم لا يدركون أن البدن لا يمكن له أن يؤثر فى الروح. ولقد كان سقراط يرى أن من الممكن للروح أن تحرك البدن ولكن ليس من الممكن للبدن أن يكون له أى تأثير على الروح. وتنشأ الصعوبة لدى الشخص الذى لم يحسن تدريبه فيخلط بين الأثنين. فقد يظن مثل هؤلاء الأشخاص أن أثمن المكاسب وأعلاها هى التى ترضى البدن: مثل الطعام والشراب والمتع الجنسية والبدنية الأخرى. أما الفليسوف الحق فيحتقر مثل هذه المتع. والهم الذى لا ينقطع للفليسوف لابد أن يكون تحصيل المعرفة الخالصة بالحق، والحق شيء لا يعرف إلا بالروح فقط .

وتكاد فكرة انفصال البدن والروح أن تكون فكرة شائعة معروفة حتى اننا قد نغفل مدى دقة ورهافة استدعاء سقراط لها وإثارته لها. فهناك خصائص ثلاث للروح تغيب تماما عن المرء عندما لا يستطيع أن يفرق تفريقا واضحا بينهما، وهذه الخصائص هى : الاستقلال أو الحرية، والوضوح أو اكتمال الرؤية والاستبصار، ثم الارتفاع عن الزمن.

وعندما يخلط الأفراد العاديون بين الروح والبدن فإنهم يصبحون فى الحقيقة عالة معتمدين على أبدانهم وبالتالى على العالم الطبيعى الذى يعتبر بدنهم جزءا منه. وعندما تتحرك شهوة البدن فإن العالم من حوله لا يقدم له فى كل الظروف ما يحتاجه. فهناك فارق بين أن يكون المرء عطشانا وبين أن يجد ما يشربه. فان يكون المرء عطشانا يعنى أن عليه أن يعتمد على كون الماء متاحا أم لا. وفى هذا إمكانية توهم خطير. فلأن الماء عادة متاح فإننا نظن أنه مرجود لأننا نريده وننسى درجة اعتمادنا على كونه متاحا. وباختصار فإن الروح التى توحد بينها وبين البدن تفقد قدرتها على السيطرة وتصبح الذات خاضعة لما هو غير الذات Nonself .

وأحد أسباب وجوب تجنب الاعتماد على العالم الطبيعى أن هذا العالم يخضع بصفة دائمة للتغير وبالتالى فهو دائما ناقص وغير مكتمل. فإذا أردنا أن نتعرف على طبيعة الأشياء مما نعرف عن العالم فلن يكون لنا إلا إدراكا وفهما شديد النقص وعدم الانضباط. بل اننا كلما نظرنا فيه رأينا شيئا مختلفا وبذلك لن نكون قادرين على أن يكون لنا معرفة بالحقيقة يعتمد عليها. فنحن مثلا لا نستطيع أن نعرف ماهو المثلث إذا كان كل مالدينا هو المثلثات التى تبدو لحواسنا فليس هناك مثلثات متشابهات تماما. وإذا اعتمدنا على حواسنا للمعرفة فإننا سنفتقد كل صفات الوضوح واكتمال الرؤية وسنعيش فى حال من الاضطراب لاتنتهى.

وإذا ما ضحت الروح باستقلالها وحريتها وبنصاعة رؤيتها عندما تتوحد بالبدن فإنها ستفقد أيضا خاصية ارتفاعها عن الزمن. فالعالم الطبيعى يتغير بشكل غير متقطع، وليس هناك ماهو دائم وكل الأشياء التى توجد سينقضى وجودها. وعلى هذا فإن الروح التى تعتمد على ماهو طبيعى لن تستطيع أن تعى بارتفاعها عن الزمن. وعلاوة على اعتمادها واختلاطها فإن الروح سيتملكها حينئذ القلق والخوف أمام موتها الذى لا هرب منه مع عبور كل الأشياء الطبيعية وانقضائها.

ويقدم لنا سقراط رؤية مختلفة تماما للروح، فهو يرى أن سعيها وراء الحقيقة هو سعى داخلى بمعنى أنه بحث وراء شيء تمتلكه بالفعل مقدما. ولكى تجد الروح الحقيقة فلابد لها أن تمتلك تبصرا واضحا ورؤية مكتملة لخلودها. والحياة النفسية إذن هى مران طويل ارادى لتخليص الروح من البدن. وكون هذا هو « إعداد للموت» هو نتيجة لأن البدن وحده هو القادر على الموت. أما الروح، إذا اكتملت نقاوتها، فلن يمسها فناء البدن - بل ان الروح فى الحقيقة ستكتمل لها الرؤية المباشرة للحقيقة دون أى تلوث بالبدن. ويقول سقراط لأصدقائه : «اننى فى الحقيقة مقتنع باننا إذا كان لنا أن نحصل على المعرفة الخالصة بأى شيء فلابد لنا أن نخلص من البدن وأن نتأمل الأشياء فى ذاتها وبالروح بنفسها»(٧).

وتفيدنا هذه العبارة بالكثير عن الموت كعامل وكيف يرتفع إلى مرتبة أعلى من الحرية. فالموت يأتى فى صوره تغير وكل تغير هو لون من ضياع القدرة إذ يكون هذا التغير تحت رحمة القوى الخارجية التى لا يهمها وجودنا فى شيء. ولقد تبدى فى كتابات أفلاطون المتأخرة احساس قوى بلامعقولية الأحداث الطبيعية. فلا نجد لديه شيئا من تصور أرسطو لعالم مادى بالغ التنظيم وخاضع للعلّيه. فقوى المادة عنده قوى بالغة القوة ودائمة التغلب. ونحن لا نستطيع أن نتحكم فيها بل ولا حتى أن نتنبأ بها. وهذا يعنى بوضوح اننا لن نستطيع أن نكسب صراعنا مع عامل الموت داخل شروطه المفروضه إلا بإعداد البدن الذى هو العنصر المادى فى الوجود الإنسانى. فلنسلم البدن للزمن وللموت ولنبحث عن الحياة فى مكان آخر. وبالطبع فإن التمسك بالبدن ومواصلة الصراع المباشر مع الموت لن تكون نتيجته إلا الحزن بصورته المألوفة الكاملة. وقد بين لنا أفلاطون من خلال سقراط مدى الاضطراب والحيرة التى تصيب من يصر على أن يحيا على المستوى المادى. فلن يكون هذا إلا جهلا وبلية لا تعنى إلا العبودية لتقلب ونزوات القوى المرتبطة بالزمن. وإذا كانت مهمة الفليسوف أن يستنقذنا من عبودية هذا الشقاء ليقودنا إلى الحياة الحقة فإن ما يقرره أفلاطون اننا لن نحقق هذا إلا فى « المعرفة الخالصة».

ولنلاحظ هنا أن التفرقة بين الروح والبدن حتى الآن لم يدلل عليها بل قررت فحسب. وعندما بدأ سقراط يقدم الأسباب الأولى للإيمان بهذه التفرقة فلابد لنا أن نهتم بأن نلحظ أنه يرجع إلى الحديث عن طبيعة المعرفة. فاستقلال الروح وحريتها وقدرتها على الرؤية المكتملة الناصعة وارتفاعها عن الزمن هى كلها خصائص تقابل خصائص المعرفة. وقد وجه سقراط إلى سيمياس Simmias وهو واحد ممن شاركوا فى اليوم الأخير لحياته اسئلة يقول فيها: « هل نحن قادرون على أن نعرف شيئا مثل الاستقامة المطلقة؟ والجمال المطلق أيضا؟ وعندما وافق سيمياس على اننا قادرون على ذلك سأله سقراط: وهل رأيت بعينيك أبدا شيئا من هذا، فأجاب سيمياس لا بكل تأكيد ».

ويخلص سقراط من ذلك إلى أن كل مثل هذه الصفات لا يمكن أن ترى بالعين أو أن تدرك بأى من حواس البدن. فنحن لا نستطيع أن نمتلك ادراكا حسيا « بالطبيعة الحقة لأى شيء» لأن طبيعته الحقيقية ليست مما يتغير أو يمر مع الزمن. فالطبيعة الحقيقية للتمثال مثلا ليست هى مادة الرخام التى نحت منها ولكنها مثلا فكرة الانسانية الكاملة التى يعبر عنها التمثال من خلال الرخام. ولن تتغير الفكرة أبدا، أما الرخام فسوف يستحيل إلى تراب. ثم أنها واضحة ناصعة تماما ومن

الممكن أن يتم ادراكها كما هى فى ذاتها ولكن هذا لا يتحقق إلا عن طريق الروح المتسمة بالاستقلال والنصوع والارتفاع عن الزمن.

ويبرز هنا أفلاطون من خلال سقراط فكرتين سيكون لهما تأثير ضخم على مستقبل الفلسفة عموما، وعلى التفكير حول الموت على الخصوص. أما الفكرة الأولى فهى أن ماهو واقعى أوحقيقى هو دائما غير متغير وبالتالى متميز عن كل زمانية. ويجب لهذا اعتبار الزمانية هى مجال غير الواقعى أو غير الحقيقى. ولكى ندرك الحقيقة علينا أن ننظر من خلال كل تغير بحثا عن الذى يبقى ويدوم. أما الافتراض الثانى فهو ان الروح يجب أن تكون مشابهه للحقيقة كى تعرفها. وسوف يدفع أفلاطون هذه الفكرة فى موضع آخر من كتاباته إلى حد أن يقول بألوهية أو قدسية الروح ، فيقول: « ومن كل ما للإنسان مما هو فى المرتبة الثانية للالهة فإن روحه هى الأكثر ألوهيه وأكثر ما هو ممتلك له حقا»(٨) . والروح إذن لا تعتبر منفصلة عن البدن لمجرد أنها مصنوعة من جوهر آخر بل انها تفترق عنه لأن لها موضوع مختلف. فعلى حين يستجيب البدن وكل حواسه للتغير فإن الروح تستجيب لما هو دائم باق. وما تستجيب له الروح يتطلبها ويتملكها كذلك. فكما أن البدن يرد إلى التراب فإن الروح ترتبط بالموضوعات الخالدة ولا تخضع لأى تغير. وعلى الرغم أن أفلاطون كان حريصا على أن لا يوحد توحيدا مطلقا بين الروح وماهو إلهى إلا أن بذور مثل هذه الفكرة قد بذرت بالفعل وسوف تزدهر كما سنرى فيما بعد.

فأفلاطون يرى أن الروح بمعنى من المعانى إلهية ولكنها تظل دائما خاصه بالمرء والاتصال الذى يكون للروح أمام الموت ليس هو مجرد الوجود ولكنه الوجود فى المعرفة .

وعلى الرغم من تقبل أصدقاء سقراط للتفرقة بين الروح والبدن على أساس المعرفة إلا أن بعضهم لا يستطيع أن يرى كيف إن ذلك يعنى بالضرورة الخلود على الرغم من رغبتهم الاعتقاد ان سقراط سيبقى بعد موته وانه سيوجد فى مكان آخر على مستوى سامى وجليل.

فيقول سيبس (Ccbcs) وهو واحد من أقرب أصدقائه إن ماقاله سقراط وأوضحه عن طبيعة الروح لا يعطى الشخص العادى سببا لأن يعتقد أن الروح « لن تتبدد وتتحطم فى نفس اليوم الذى يموت فيه الانسان وبمجرد أن تتحرر من البدن».

ويجيب سقراط على ذلك بأن يقترح مناقشة السؤال التالى : «هل توجد أرواح الراحلين فى عالم آخر أم لا »(٩).

ويقود سقراط الحوار بعد ذلك عبر عدد من البراهين على الخلود. وقد يكون تعبيرنا عن البراهين فيه قدر من المبالغة. فهو أساسا يمضى فى تطوير نظرته إلى طبيعة المعرفة بحيث يبين إننا إذا فهمنا هذه الطبيعة فهما صحيحا وإذا ما نظر المرء بعمق فى نتائج هذه الطبيعة فإن الاعتقاد بالخلود يكون أمرا معقولا تماما.

ويبدأ سقراط بأضعف البراهين وأكثرها غرابة. فهو يذكر الأسطوره الأورفيه التى تقول بوجود الأرواح قبل وبعد وجودها الأرضى فى عالم آخر ويحاول أن يبحث عن دليل يدعم هذا الاعتقاد. ويجد سقراط هذا الدليل فى حقية ما يبدو من أن الأشياء تتولد دائما من أضدادها. فهو يسأل بأسلوب بلاغى: إذا كان شيء ما يصبح أكبر فهل ليس لى أن افترض إنه كان قبلا أصغر قبل أن يصبح أكبر؟، فيتفقون على أنه كان كذلك. ويقدم سقراط عددا آخر من الأمثلة - فالجمال يتولد من القبح والصواب من الخطأ والضعيف من القوى والأسوأ من الأفضل. ويسأل مرة أخرى بنفس الأسلوب البلاغى: الا نقتنع إذن بأن كل شيء يتولد عن هذا الطريق - الضد من الضد ؟ فيكون الجواب مؤكد تماما.

ويستحثهم سقراط على ملاحظة أن الموت هو ضد الحياة وعلى هذا فلابد أن كلا منهما يتولد عن الآخر. وترد الملاحظة على النحو التالى:

- ماذا يخرج إذن من الحى ؟
- الميت .
- ويسأل سقراط : وماذا إذن يخرج عن الميت ؟
- فيجيب سيبس : يجب أن أقر بأن الذى يخرج هو الحى .
- وعلى هذا ياسيبس فإن الكائنات الحية والبشر تخرج من الميت .
- هذا بين .
- إذن فإن أرواحنا توجد فى العالم الآخر.
- هذا ما يبدو (١٠) .

ولو أننا فى مكان سيبس فقد نحس أن سقراط مضى إلى النتيجة بمزيد من السرعة. فهناك عدد من الأسئلة التى يجب أن تثار أولا. فمثلا، هل هو صحيح أن كل الأضداد تصدر أو تخرج من أضدادها؟ فهل يخرج الأكبر فعلا من الأصغر أم أن الأمر هو أن لكل موضوع هناك بالفعل ماهو أكبر وماهو أصغر؟ ويبدو أن سقراط قد أخذ مفهوم المقارنة وحاول أن يستخلص منه شيئا يتعلق

بمصدر الأشياء التى يقارنها. فأن نقول بأن شيئا ما أكبر أو أصغر فإن هذا لا يعنى شيئا عن مصدره.

وبالاضافة إلى ذلك فهل الموت بالمعنى الذى يفهمه سقراط هو فى الحقيقة الحياة؟ فعندما يموت المرء كما علمنا سقراط قبلا فإنه يذهب إلى مكان آخر وإن كان ذلك بدون بدنه. فهو إذن لا يتوقف وجوده وعلى ذلك فإن التضاد الذى يناقشه سقراط هو ليس بين الحياة والموت بل بين الحياة على الأرض والحياة فى مكان آخر. ولكن هذا التضاد هو مالا نستطيع بالضبط أن نعرف وجوده وهو ما يريد سقراط أن يثبته. ولو أنه أعتبر الموت هو بطلان تام للوجود فسيكون عندئذ ضد أصلى ولكن مثل هذا الفهم سيحطم الرأى الذى يريد أن يثبته أى أن أرواح الراحلين توجد فى عالم آخر.

وعندما لا يتلقى سقراط أى اعتراف من أصدقائه فإنه ينتقل إلى دليل آخر. وهو يكرر هذه المره بمزيد من التفصيل نظريته عن أن المعرفة التى يحصلها الذهن لا يمكن أن تكون متحصلة من تجربته فى العالم ولابد أن يكون الذهن متحصلا مسبقا على هذه المعرفة.

وهنا يستخدم سقراط المصطلح الذى أصبح مشهورا معروفا وهو التذكر. فالعارف لا يحصل فعلا معرفة ولكنه يتذكر ما كان معروفا بالفعل. وفى محاوره أخرى من المحاورات المبكره وهى مينون Meno أثبت سقراط لصديقه أن عبدا صغيرا دون أى تعليم يستطيع أن يقوم بتمارين رياضيه بسيطه. ويزعم سقراط أنه لا يمكن أن يكون قد حصل هذه القدرة إلا قبل مولده. وعلى هذا فإن روح الصبى لابد أن تكون قد وجدت قبل ميلاده وقبل كل ميلاد لها. وهنا يقول سقراط بدعوى كبرى: « فإذا كنا قد رأينا أن الروح خالدة وانها ولدت مرات عديدة ورأت كل شىء فى هذا العالم وفى العوالم الأخرى فلابد أنها قد حصلت معرفة بالكل وبكل شىء ..» (١١) فالروح خالدة ولكنها مستمرة إلى مالانهاية تنتقل داخلة وخارجة من ارتباطاتها الزمنية بأبدان متوالية وهى تحمل معها المعرفة بكل شىء. أما السبب فى أن علينا أن نتذكر هذه المعرفة وأننا لا نملكها على نحو واعى فالسبب فى ذلك فيما يبدو هو لأننا قد فقدناها فى لحظة الميلاد (١٢).

وعندما تأمل سيمياس هذه التعاليم التى أدلى بها سقراط فإنه وجد نفسه غير مقتنع. فهو يستطيع أن يرى بوضوح الحاجة إلى القول بالوجود المسبق للروح أما « عن وجودها بعد أن نموت أيضا فاننى لا أحس أن هذا قد تم اثباته ياسقراط». ولايرى سيمياس سببا لأن الروح « وقت خروجها لن تأتى إلى نهايتها ولن تتحطم» (١٣).

فيشير سقراط مباشرة إلى أننا لو جمعنا بين الدليل المتعلق بالتذكر مع القول بتولد الأضداد فاننا سنرى أن دليل الوجود المتصل للروح يكون قد تبين وثبت. فإذا كان الحى يخرج من الميت فإنه لا يمكن إذن للروح أن تتبدد إذ لا يمكن لها حينئذ أن تولد من جديد من حالة الموت. ولكن سقراط يرى أن الدليل ليس من القوة بحيث يستبعد مخاوف الموت التى يبدو أنها تتملك بعض أصدقاءه. فينقله هذا إلى تبادل نوع من الأقوال العابثة التى ينصح فيها سقراط أصدقائه أن يحاولوا التخلص من مخاوفهم بالتمائم أو الرقى السحرية إذا كان التأمل الفلسفى غير كاف.

ولكن سيمياس يجيبه: « وأين لنا ياسقراط أن نجد ساحرا يفهم هذه الرقى ما دمت أنت سوف تتركنا ؟ ».

وسرعان ما يعود سقراط إلى مناقشة الموضوع ويقدم دليلا آخر إلا أنه فى هذه المرة دليل ذى قوة فلسفية كبرى. فلما كان واعيا بأن أقواله السابقة قد تركت سيمياس وربما بعض من الآخرين غير مقتنعين فإنه ينصرف إلى تناول مشكلة تبدد الروح عند الموت وكأنها نفخة من الدخان فى الريح. ويتساءل:

ماهو هذا الشىء الذى يتعرض بطبيعته لأن يتبدد ؟

ويعالج سقراط الموضوع بأن يميز بين نوعين من الجواهر: البسيط والمركب. فالجوهر أو الشىء البسيط يتكون من عنصر واحد وبذلك فإنه لا ينقسم ولا يمكن أن ينحل إلى أجزاء أصغر. أما الشىء المركب فهو يتكون من أشياء عديدة وعلى هذا فمهما كان أحكام تلاحمه فإن من الممكن لعناصره أن تنفصل بعضها عن الآخر. وكذلك فإن الشىء البسيط لا يخضع للتغير فلا يمكن أن يضاف إليه شىء أو أن ينزع عنه شىء ومن البديهى أن المركب يخضع دائما للتغير.

وينتقل سقراط بعد ذلك إلى النظر فى أنواع الأشياء البسيطة والأشياء المركبة. فيتساءل : هل الجمال المطلق الذى تحدثنا عنه يسمح بالتغير؟ فيتفق الجميع على الأجابة بالنفى. إذن فما هو الحال مع نماذج وأمثلة الجمال ـ مثل الرجال والخيول والملابس وغير ذلك؟ فتكون الاجابة : الأمر معها على العكس ياسقراط فهى لا تخلص أبدا من التغير.

وعند ذاك يشير سقراط أن كل الأشياء التى يحدد أنها بسيطة أو غير مركبة وبذلك لا تتغير، هى أشياء لا ندركها بحواس البدن. فلا يمكن رؤيتها بالعين أو سماعها بالأذن وهكذا .. ويسأل إذن فما هو الحال مع الروح؟ هل الروح مرئية أم غير مرئية .فيجيبونه أنها غير مرئية.

فيذكرهم حينئذ بالحوار السابق الذى رأوا فيه أن الروح يزداد اختلاطها واضطرابها كلما زاد ارتباطها بموضوعات العالم المرئية والمتغيرة ولذلك «فإن الروح بطبيعتها يجب أن تتعلق بماهو غير مرئى وكل ماهو غير مرئى وما هو موحد الشكل لا يدرك إلا بالعقل. وعلى هذا ألا يحق لنا أن نقول أن الروح مثلها مثل الأشياء التى تدركها تتصف بأنها غير قابلة للتغير وأنها غير مرئية. ويكون جوابهم: بكل تأكيد» (١٤).

وعند ذلك يستطرد سقراط قليلا ليتأمل مصير هذه الأرواح التى ترتكب خطأ ربط نفسها بموضوعات العالم المتغيرة المرئية. فمثل هذه الأرواح لا تتحرر تحررا كاملا فى ساعة الموت. ولكنها تسحب خلفها أشباح من وجودها الأرضى وتمنع من أن تتحد اتحادا كاملا مع الحقيقة المطلقة غير المتغيرة. ويشير سقراط إلى أن هذه الأرواح هى التى نراها بشكل أشباح وأطياف خاصه بالقرب من القبور والمدافن. فهى «مازالت تحتفظ بشىء من المرئى ولهذا السبب نراها». ثم يمضى بعد ذلك ليطرح نظرية بالتناسخ يقول فيها أن أولئك الذين نموا الشره والنهم والأنانية أو العربدة والسكر بدلا من يحتملوا تجنب هذا قد يكونوا معرضين لأن يتلبسوا أشكال الحمير أو غيرها من الحيوانات الشريرة الضالة. وعلى مستوى أعلى قليلا فإن المواطنين العاديين الذين استطاعوا بلا عون من الفلسفة أن يبقوا على التحكم فى الذات فقد يولدوا فى شكل مخلوقات أكثر انضباطا مثل النحل والزنابير والنمل أو حتى يعودا ليولدوا من جديد ضمن الجنس البشرى ليصبحوا مواطنين محترمين.

أما الروح التى مارست التفلسف وأصبحت نقيه تماما عندما تغادر البدن فإنها ستتوصل إلى الطبيعة الآلهية .. «وهذا هو السبب أيها العزيزان سيمباس وسيبس، لأن الفلاسفة الحقيقيون يمتنعون عن كل شهوات البدن ويتحملونها دون الاستسلام لها» (١٥).

ولقد يكون هذا الاستطراد حول التناسخ غير مبرر للمناقشة الخاصه بالطبيعة غير المركبة للروح إلا أن قيمته تعود إلى أنه يقدم لنا مزيدا عن فهم أفلاطون لطبيعة المعرفة. فالمعرفة تأثير فعلى على مواجهتنا للموت. وليس الأمر قاصر على موضوع ما تسببه لنا من راحة لأننا على الرغم من الموت سنظل أحياء ننعم بوجود لا حد له. وليست مهمة الفليسوف أن يخبرنا فقط بالحق بل أن مهمته تمتد إلى أن عليه أن يجعلنا نتطابق ونتشكل بالحق. فالفلاسفة تعلم التفرقة بين الروح والبدن من أجل أن يتحقق انفصالهما فى الحقيقة. فافلاطون يكشف هنا عن أن المعرفة بالنسبة له هى شىء له أهمية ونتيجة ويترتب عنها فارق لأنها مصدر قوة. ولأنها قوية يمكن أن تعتبر ترياقا فاعلا ضد الموت. وحقا أننا سنبقى بعد الموت رغم أى شىء ولكن بدون المعرفة نتعرض لاحتمال أن نبقى فى

حال ومستوى يقل عن مستوى الانسانية. فإذا حدث ذلك فيجب أن ندرك أن فى هذا إذلال لنا وأنه سيحكم علينا بشقاء نستحقه. ولن نكون مستحقين لهذا الحكم لأننا قد اخترقنا قانونا أو حكما خلقيا أو لأننا خالفنا ربا من الأرباب ولكنا نستحقه لاننا ببساطة تخلينا عن حريتنا فى تحقيق الاتصال الأعلى واخترنا بدلا من ذلك أن نوجد على مستوى التغير والزمانية. وفى إطار دراستنا هذه فإن استخدام أفلاطون لفكرة التناسخ فى هذا السياق هو بمثابة وصف لطبيعة الحزن. فهو نتيجة تترتب على عدم الارتفاع لمواجهة تحدى الموت وتهديده لنا بعدم الاتصال.

فهو يستخدم هذا التذييل على أنه تحذيرا استهلالى للمناقشة التى استطرد عنها والتى تؤكد أن الروح غير مركبة وأنها من جوهر بسيط لا ينقسم. فهو يريد من مستمعيه أن يتبينوا أن ما يناقشه ليس شيئا قليل الأهمية بالنسبة لهم بل أنه أمر قد يكون له أثر مباشر على طبيعة وجودهم. ولاشك أن الفكرة التى يقدمها فى هذا الموضوع لها قدر كبير من القوة. فمازالت حتى اليوم يراها العديد من المفكرين أساسا صلبا لنظرية الخلود.

فالقول بداية بإن الروح بسيطة غير منقسمة يبدوا أمرا واضحا. فلو أنها مركبة أو خاضعة للتغير فقد يصبح من المحتمل بالنسبة لى أن أصحو ذات صباح لاكتشف اننى لم أعد الشخص الذى كنته بالأمس. وباختصار فانه لا يمكن لى أن أكون شخصا على الاطلاق إلا إذا كان هناك وحدة واتصال فى روحى أو عقلى. فكثير من الأشياء تتغير، ونحن نكتسب أفكارا جديدة أو أساليب للحياة ونمر خلال انفعالات مختلفة ونخضع لتجارب متباينه. ومع ذلك فخلال هذا كله أظل أنا الذى يعرف ويجرب كل هذا. ولهذا فالأنا لا يمكن إذن تكون صنيعة تجاربى السابقة ولا أن تكون فى ذاتها تجربة أو جماع تجارب. ولهذا فلابد أن يكون هناك ، أنا، قبل أن تكون هناك تجربة.

والحقيقة أن النقلة من هذا بسيطة إلى استنتاج أنه مادامت الروح لاتقبل الانقسام فإن الموت نفسه لن يحطمها وهى لن تتغير حتى فى الموت.

وكان من الواضح أن سيمياس وسيبس قد انفعلا بهذا التفكير فقد صمتا معا لبعض الوقت. ومع ذلك فسرعان ما نراهم غير مقتنعين تماما إذ بدأ يهمس الواحد منهما للآخر أثناء إستمرار الآخرين فى حديثهم وبعد شيء من التردد يحملا اعتراضهم إلى سقراط. والواقع ان اعتراضهم مثل أدلة ومناقشة سقراط نفسها فيه الكثير مما يشبه التفكير الحديث. وقد قدم سيمياس اعتراضه أولا.

فهو يقترح أن يقارن الروح بالآلة الموسيقية التى هى بالطبع جسمانية تماما. ولكن النغمة التى يتم لعبها على الآلة ليست جسمانية كما أنها ليست متحدة بعناصر الآلة ولا بالصوت الذى يسمع.. هكذا يمكن أن تكون الروح فى البدن هى ضبط للعناصر الجسمانية التى تكوّن البدن المركب. والذى يحدث أن انضباط الآله الموسيقية على الرغم من أنه غير جسمانى فى حد ذاته إلا أنه يتوقف عن الوجود بمجرد أن تكسر الآله أو تخرج من الوجود. وإذا كانت الروح هى بمثابة الانضباط الموسيقى للبدن فلم لا يتوقف وجودها عندما تترك الحياة البدن؟

ويسارع سقراط بأن يقر أن سيمياس قد قدم تحديا قويا لموقفه ولكنه يريد أن يحتفظ بالأجابة عليه حتى يسمع ما يريد سيبس أن يقوله أيضا. ولا يجد سيبس صعوبة فى قبول الرأى بأن الروح قد تسبق البدن فى الوجود لأنه مقتنع بنظرية المعرفة على أنها تذكر. ومع ذلك يظل غير مقتنعا بأن نفس النظرية يترتب عليها القول بوجود الروح بعد الموت. وكان قوله هذا شبيه بما سبق آن قاله ضد فكرة البقاء وإن كان اعتراضه أكثر قوة فيقرر سيبس إذا سألنا أيهما أكثر دواما الروح أم البدن فمن الواضح أن للروح أن تبقى أطول من البدن. ولكن هذا كسؤالنا من سيبقى أطول الخياط أم المعطف الذى صنعه. فمن المؤكد أن الخياط سيبقى أطول من أى معطف. ولكن هذا لا يعنى أنه عند موته لن يبقى بعده أى معطف، فقد يكون قد خاط معطفا قبل أسابيع قليلة من موته وأن هذا المعطف قد يبقى لسنوات. وبالمثل إذن فليس هناك مايدعونا لأن نعتقد أن الروح ستبقى بعد كل الأبدان التى تحل فيها. فمن المعقول أيضا أن نعتقد أن بدنا واحدا هو آخر ما سكنته الروح قد يبقى بعدها. ويجب ألا تصرفنا طرافة أقوال سيبس عن الاهتمام بها فهى تتضمن موضوعا هاما وجوهريا لم يفت سقراط أن يلتفت إليه. فإذا كان للروح أن توجد بحرية وقوة فلابد من أن يكون لها طاقة تمكنها من الاستمرار وإذا كانت هذه الطاقة تأتى من نفسها الا يعرضها هذا لأن تنفذ وتنتهى؟

وكان للاعتراضين تأثير مباشر صدم الأصدقاء المجتمعين فقد كانوا أقرب إلى الاقتناع أولا بأقوال سقراط ثم إذا بسيمياس وسيبس يجعلونهم يعدلون عن اقتناعهم. أما سقراط فلم يصدم. ويصور فيدون Phadon الذى يحكى الحوار روح سقراط التى لم تضطرب إذ يقول أن سقراط قبل أن يجيب مال من مجلسه ناحية فيدون الذى كان جالسا ليلعب برفق بخصلات شعره ويعابثه حولها.

وكان لسقراط اجابتين على اعتراض سيمياس. أولهما أننا إذا تصورنا الروح مجرد هذا الانضباط الموسيقى فلا يمكن لها أن تكون موجوده قبل عناصر الآله التى ضبطتها. وعلى هذا فلابد من رفض القول بمذهب التذكر. وحيث أن سقراط يعرف أن سيمياس كان مقتنعا بهذا الرأى

فأنه يقول له ببساطه : إحزم رأيك، وأى النظريتين تفضل - أن المعرفة تذكر أم أن الروح مجرد ضبط وتوافق لعناصر البدن. فيجب سيمباس النظرية الأولى بلا تردد باسقراط.

أما رفض سقراط الثاني لنظرية الانضباط الموسيقى فهو أكثر دقة. فيقود سقراط سيمياس إلى أن يقر أن الانضباط أو الدوزنه هى أمر مطلق وأنها لاتسمح بأى نشاز بعد ذلك، فهى إما انضباط وضبط وإما أنها ليست كذلك. فهل نستطيع أن نقول مثل هذا على الروح؟ أليس من الصحيح أن من الأرواح ماهو أفضل من غيرها. فإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن للروح أن تكون مثل الانضباط الموسيقى؟ أليس من الصحيح أنه إما أن يكون هذا الانضباط متحققا وإما أن تكون الآله فى حالة نشاز تماما.ويوافق سيمياس على هذا. فيتابع سقراط فكرته ليقول إن الروح هى على العكس تماما من هذا الضبط الموسيقى فعلى حين أن أى نغمة هى نتيجة توافق العناصر المكونة للآلة فإن الروح تكون دائما فى حالة توتر دائم من حيث علاقتها بعناصر البدن. وتحاول الروح طول الحياة أن تمارس قدرا من السيطرة على هذه العناصر ،وتمارس ذلك أحيانا بطرق قاسية غير مريحه مثل التدريب الرياضى أوالأدوية وأحيانا أخرى بطرق أكثر لطفا ،(١٦) فيسقط سيمياس اعتراضه.

والواقع أن هناك الكثير مما يدفع إلى النظر والجدال فى رفض افلاطون لنظرية الضبط الموسيقى على الرغم من أنه جعل سقراط يتخلص منها بسرعة وسهوله. فلقد كان من المهم، غاية الأهمية، بالنسبة لافلاطون أن الروح هى جوهر Substance وليست مثلا Principle مبدأ أو ماهو أقل من ذلك كأن تعتبر استعاره مثلا Metaphor. فهى فى نظره شىء واقعى تماما. ولقد سبق أن رأينا أن ديمومة أو اتصال الروح هى دائما ديمومة فى المعرفة بما هو حقيقى أو واقعى. أما الذى يضيفة هنا فهو أن الروح شىء واقعى فى هذه المعرفة وليست مجرد جزء طاف بحرية فى داخل هذه المعرفة. وسوف يقيم الافلاطونيون فى القرون التالية الكثير على القول بجوهرية الروح وأن هذه الجوهرية تختلف اختلافا تاما عن جوهرية الكائنات فى العالم. فهناك فى الحقيقة - كما يرون - نوعين متمايزين من الواقع قد يكونا مرتبطين ارتباطا وثيقا ولكنهما مع ذلك غير مختلطين. ولاشك أن افلاطون يشير بحواره إلى هذا النوع من الثنائية وخاصة فى اعتقاده أن الروح لا يمكن أن تكون مجرد انضباط أو ضبط موسيقى لأنها توجد منفصلة عن البدن.

وقبل أن يتناول سقراط أقوال سيبس عن احتمال أن الروح قد تستهلك وتنفد بعد حين نجده يبقى صامتا برهة طويلة. ثم يبدأ الشرح لسيبس فيقول له: «ان ما تريده ليس بالأمر الهين» ويقدم عرضا طويلا لتطوره العقلى هو نفسه. ولقد آثار هذا العرض الذى قدم فيه أفلاطون لمحة عن

شباب سقراط، الكثير من النقاش لدى البحاث الأفلاطونيين فيما بعد. وهناك الكثير من الاختلاف وعدم الاتفاق بينهم حول المعنى الحقيقى لبعض الموضوعات العقلية التى يزعم سقراط أنه تعرض لها وحلها (١٧) .

ويهمنا هنا أن نكتفى بملاحظة أن من بين النظريات عن العالم التى رفضها سقراط، النظرية التى تفسر كل الأحداث تفسيرا ميكانيكيا، وعلى الرغم من أن سقراط لم يكن يريد أن يرفض فكرة العلية إلا أنه لا يريد أن يفهم العلة على أنها نوع من الميكانيكية أو الآلية الطبيعية. ولهذا الموقف أهمية خاصة فى مناقشته لاعتراض سيبس لأن الشاب قد حاول فى الحقيقة أن يدلل على أن الروح وإن كانت قد تستهلك الكثير من الأبدان فإنها سوف تستهلك نفسها أيضا. وفى يوم من الأيام تستهلك تماما ولا تصبح قادرة على أن تحرك أى بدن.

فإذا كان سقراط يريد أن يثبت أن الروح لا تستهلك فلابد أن يكون قادرا على أن يدلل على أن الروح قادرة على أن تحرك البدن على نحو لا يتطلب طاقة ميكانيكية. ولذلك نراه هنا يتقدم بفكرة سوف يكون لها تأثير عميق فيما بعد على تاريخ الفلسفة. وإن كانت مع ذلك فكرة غير واضحة تماما فى ذاتها. فسقراط يؤكد ويثبت أن العلة هى قوة يؤثر بها شىء ما على آخر. وليست الأشياء المادية بل الصور العقلية التى تسبب أو تقدم العلة. وسقراط يعنى «بالصورة» تلك الصفات المتمثلة فى الجمال المطلق أو العظم أو الخير. أى هذا النوع من المعرفة التى تمتلكه الروح مع الميلاد. وعلى الرغم أن الصورة لاترى فإن من الممكن تمييز كل ما هو مرئى وتحديده وفقا لصورة أو أخرى. فكون أننا نعرف أن هذا الشىء هو حصان أو أن هذا مثلث أو أن هذا إنسان فإنما يرجع إلى أننا نتبين صورة الحصانية أو المثلثية أو الانسانية فى الشىء موضع النظر.

وأن نقول أن الصور لها قوة العلية فهذا قول غريب وصعب. فالذى يجعل بدنا ما جميلا ليس هو ترتيب عناصره المادية ولكن صورة الجمال التى مع ذلك لا تنطبق ولا تتوحد بأى جزء من إجزائه. وما يجعل سقراط انسانا ليس هو أن لديه ذراعين وساقين ورأس ..الخ، ولكن الذى يجعله كذلك هو صورة الرجولية التى تتسبب فى أن يكون رجلا.

وليس من شك بعد هذا الشرح ان هذا استعمال خاص للمصطلح والحد « علّه ». والذى يدفع قراء أفلاطون إلى شىء من الاختلاط وعدم الفهم اننا نجد عنده أحيانا تعبيرا مختلفا للتعبير عن نفس هذه العلاقة. فقد يقول مثلا إن ما يجعل شيئا ما جميلا هو أنه يشارك فى صورة الجمال. فهل

العلية والمشاركة هما شيء واحد فى فلسفة أفلاطون أم أن هذا فى الأغلب سؤال لا إجابة حاسمه عليه.

ولحسن الحظ ليس علينا أن نحل هذا الأشكال هنا وذلك لأن سقراط كان واضحا تماما وهو يقدم حجته وإن ظلت الحجة نفسها غامضة. فهو يريد أن يقول إن الروح موجوده فى البدن كما يوجد الجمال فى الشيء. وكما أن صورة الجمال تجعل من شيء ما جميلا فكذلك الروح تسبب وتكون علة لأن يكون البدن حيا. ولا نستطيع بالطبع أن نتصور أن صورة الجمال سوف تستهلك وتنفد وكذلك بالمثل لا يمكن لنا أن نعتقد أن الروح تنفد وتستهلك. ولكى يزيد أفلاطون هذه النقطة قوة فإنه يجعل سقراط يدلل على أن من طبيعة الصورة ألا تقبل الضد لها (أى على عكس الموضوعات والأشياء التى تتوالد من الأضداد) فلا يمكن لشيء ما أن يكون جميلا وقبيحا معا. ولا يعنى هذا بالطبع أن الشيء يمكن أن يكون جميلا أو قبيحا تماما وعلى نحو كامل. فالصور وحدها هى الكاملة وكذلك الأمر إذن مع الروح، فهى لا تقبل أبدا ماهو ضد لها - أى الموت - فى البدن. وعلى الرغم من أن البدن لا يمكن أن يكون كاملا أبدا فإن الروح وحدها هى الكاملة الحياة دون أدنى أثر من الموت.

ويقرر سقراط هذا الرأى بشكل أكثر مباشره فى محاور أخرى مبكرة هى فيدروس وذلك بأن يحاول أن يدلل على أن الروح تحرك ذاتها بذاتها. وهى فى حركة دائمة وعندما تتوقف حركتها تتوقف عن الحياة. ولكن مادامت هى مصدر حركتها فلا يمكن أن تكون قد تولدت أو بدأت بفعل شيء آخر. فسوف يجعل منها ذلك أثرا وينفى عنها طبيعتها المتحركة بذاتها. ومادامت غير متولدة فلا بدّ أن تكون أيضا غير قابلة للتحطم. ويستمر فى القول: « وبما أنها غير متولده فهى بشكل خالد بداية ذاتها (١٨).

وعلى الرغم من أن هذا لا يجيب حقا على سؤال سيبس عما إذا كانت الروح لا تنفد إلا أن هذا القول يدخل فى تصور أفلاطون للروح مفهوم حريتها الجوهرية، حيث أن ما يتحرك بذاته هو بحكم التعريف حر. وعلينا أن نلحظ هنا أن أفلاطون يقرن بين الحرية والخلود. وعلينا أن نكون دقيقين فى رؤية كيف فعل ذلك. فلقد رأينا سابقا كيف أن الروح تصبح شبيهه بموضوعها أى المعرفة وعلى ذلك فإذا كانت المعرفة بلا زمن فكذلك إذن الروح. ومع ذلك فهى شبيهة فقط بالمعرفة وليست متوحدة بها. ومن هنا تأتى أهمية أنها جوهر. ولكنها لابد وأن تكون جوهرا يخالف الجواهر المادية التى تحرك أشياء أخرى فلابد إذن أن تكون قادرة على أن تحرك نفسها وهذا فى

ذاته هو الحرية فى أكمل صورها. ولكن كيف تحرك نفسها على نحو تكون فيه أيضا خالدة؟ يتأتى لها ذلك من أن تربط نفسها بموضوعات المعرفة التى لا زمن لها. وبمعنى آخر يمكن القول أن الروح تقابل عامل الموت الذى هو تغير بأن تصبح فى حريتها غير متغيرة.

فإذا عدنا بعد ذلك إلى محاورة فيدون وجدنا أن سقراط قد أقنع سيبس بأن الروح لا تنفد برفضه القاطع للعلية الميكانيكية. « وعلى هذا ياسيبس فانه من المؤكد إذن فوق كل تأكيد أن الروح خالدة وأنها لا تفنى وأن أرواحنا ستوجد بالفعل فى العالم الآخر. ويجيب سيبس على هذا بأنه لا يملك امام هذا « أى نقد ولاشك لديه فى صدق حجتك».

* * *

وعلى الرغم مما نرى من أن سيبس وسيبياس قد تخلصا من كل شك فى صدق تعاليم سقراط فإن هذه الأفكار ظلت تختمر فى أذهان مئات من أجيال الفلاسفة. فإذا سألنا لماذا بقيت هذه الأفكار تشغل الأذهان فلن يكون السبب فى ذلك أنها غير واضحة. وإنما السبب لأنها قد صيغت بطريقة غاية فى الجدية لتعالج موضوعى الحياة والموت ولتحمل لمن يتلقونها الوعد بأنهم إذا أمتعوا فيها التفكير فإنها ستحمل لهم إضاءات جديدة مجددة للفكر فى هذه الأسرار.

وترجع القوة فى تفكير أفلاطون إلى أنه يبتعث الشوق الإنسانى إلى تجاوز الموت وتناقشه فى الحدود التى يمكن تمييزها والتعرف عليها للتجربة الحية. والواقع أن معظم البشر يرون فى الطبيعة المزدوجة للوجود الإنسانى أمرا بينا بذاته. فالحركة الحرة التى لا يعوقها شيء للتفكير يبدو من الواضح أنها مختلفة اختلافا واضحا عن الطابع الممسوك بالعلة للبدن. وأشارة أفلاطون إلى أن رؤيتنا للحصان هو شيء مغاير عن جماله ويبدو أن فى هذا وصف دقيق لتجربتنا. فنحن نعرف إن الجمال قائم هناك، ولكنا نعرف أيضا أنه غير متوحد بالحيوان.

ولقد ظل التفكير الثنائى شائعا فى العالم الغربى. وحقا أنه لم يظل كذلك دون تحدى. فالواقع أن أرسطو تلميذ أفلاطون نفسه قد قدم بديلا رائعا لهذا التفكير ومع ذلك فإن التفكير الثنائى الأفلاطونى قد ظل حتى يومنا هذا نظرة فلسفية رئيسية ومازال يمثل مع عدد من الإضافات الأساس الرئيسى للأمل فى الحياة بعد الموت. والواقع أنها كانت حجة لخلود الروح لها من الأسر والجذب ما جعلها تدرج وإن كان ذلك بشيء من الصعوبة فى مذاهب من الإيمان ليس بينها وبين الأفلاطونية أى مشاركة أو مشابهه. وسوف نرى أن الكثير من اليهود والمسيحيين قد اقتنعوا

بالنظرية السقراطية على الرغم من أن كل تراث من هذين التراثين يعتبر مضادا تماما لهذا النوع من التفكير المرتبط بالقول بإمكانية أن المرء يحيا بعد الموت.

وأحد المسائل التى استمرت قائمة فى التفكير الأفلاطونى الثنائى تتعلق بطبيعة جوهرية الروح. فليس من شك أن أفلاطون كان أقرب إلى أن يقول أن كل ماهو جوهرى بالنسبة للشخص سوف يبقى بعد الموت فى هذا الشخص. فليست روح سقراط وحدها هى التى ستبقى بل إن سقراط نفسه سيبقى فى العالم الآخر. ففى الخطاب الأخير لسقراط أمام المحلفين نراه يتوقع مباهج الحوار مع أرواح عظيمة مثل أورفيوس وهوميروس وأنه سيحاول اكتشاف، فى هذا العالم الآخر، كما فعل فى هذا العالم «أيهم الحكيم وأيهم يدعى الحكمة وليس كذلك»(١٩).

ومع ذلك فهناك صعوبة أساسية فى هذا. فلقد سبق أن لاحظنا أن أفلاطون يعنى أن تكون الروح جوهرا حتى لا تكون مجرد متوحدة مع موضوعها أى المعرفة. فلابد لها أن تكون أيضا حرة ولكن أن تكون حريتها غير قابلة للتغير. فأى تعبير آخر عن الحرية سوف يردها لأن تمر مرة أخرى فى دورة مذلة من الوجود. والسؤال إذن كيف يمكن أن يبقى سقراط خالدا على أنه الباحث الذى لا يهدأ وراء المعرفة وأن يبقى مع ذلك غير متغير وخالد وكامل الروح. وباهتمام أفلاطون بإبراز أهمية القول بالمشابهة الكاملة بين الروح والمعرفة الكلية المرتفعة عن الزمن، فإن من الواضح أنه يستبعد بذلك عن الروح أى خاصية جزئية إيا كانت، ولهذا فإن روح سقراط سوف تكون مشابهه تماما لكل الأرواح الأخرى، بحيث لا يكون هناك معنى للإشارة إلى أن هذه روح سقراط أو روح أورفيوس. وقد يكون الأمر إذن بالطبع أن روحى قد تبقى بعد الموت حتى ولو فقدت كل خصائصها التى تجعلها روحى أو تجعلنى أنا، ولكن هذا يحرم نظرية خلود الروح من كل أهميتها الشخصية، وكما يقول الفليسوف أنطونى فلو Anthony Flew فإن المعلومات عن أن أرواحنا ستبقى إلى الأبد لاتكاد تكون من الأهمية بالنسبة لى إلا بقدر المعلومات التى تقول أن من الممكن حفظ الزائدة الدودية الخاصة بى إلى الأبد فى زجاجة (٢٠).

وتعرض لنا هذه الصعوبة بشكل آخر. فالواضح أن القائلين بالثنائية يقولون بالمعرفة المباشرة غير الغامضة بأرواحهم على أنها شىء متميز عن الظواهر العارضة المنتضية. ولكن مثل هذه المعرفة قد رفضها وتحداها دافيد هيوم بقوة فى القرن الثامن عشر مع غيره من ممثلى التراث الأرسطى. وقد كتب هيوم فى ذلك :

« بالنسبة لي، عندما أدخل بكل حميميه فيما أسميه نفسي فإنني أقع دائما على لون من الإدراك الحسي بالحراره أو البرودة، بالنور والظل، بالحب وبالكراهية وبالألم واللذة. فأنا لا أستطيع أبدا أن أمسك بنفسي دون إدراك حسي ولا يمكن أن ألاحظ إلا الإدراك الحسي. وعندما تستبعد أحاسيسي لأي زمن كما يحدث عندما أنام فإنني لن أكون مدركا حاسا بنفسي وقد يقال عني بحق إذن أنني غير موجود» (٢١).

وتحدى هيوم هذا قد أستدعى إجابة مشهورة من كانت. فلقد انزعج كانت أنزعاجا شديدا بتشكك هيوم حتى إنه صنع لنفسه فلسفة قوية خاصه به. فيقيم كانت الحجة في مقابل هذه النظرة الخاصه بهيوم قائلا بأنه حتى إذا كنا لا نستطيع أن ندرك أنفسنا فلابد أن هناك ذات مدركة يكون هذا هو إدراكها. وإلا فليس هناك معنى للحديث عن أي إدراك حسي بل وبالضرورة عن أي تجربة. ومع ذلك يعترف كانت بسرعة أن هذه الذات المتعاليه لا يمكن أن تعرف أو أن تدخل في تجربة، ولكن هذا ليس دليل على عدم وجودها.

ومع ذلك فلم يكن كانت يقول بالثنائية لأنه لم يكن يزعم وجود نفس متميزة في جوهرها عن كل ماهو غير النفس. فالواقع إنه كان يرى أنه لايمكن الحديث بشيء عن الذات المتعالية سوى أن من الواضح أنها لابد أن تكون موجوده مستقلة عن معرفتها. ولكن هذا ليس بالأمر الكاف بالنسبة لمن يقولون بالثنائية الحقة الذين يرون القول بضرورة إمكانية معرفة الذات. فإذا لم تكن هناك معرفة بالذات فليس هناك قيمة للقول بثنائية الواقع.

فإذا كان لي أن أعرف نفسي فلا بد أن يكون لي قدر من الوعي لا بأنني أنا فحسب بل وماذا أكون في خصوصيتي العينية. فهذا يعني بالضرورة أنني على علاقة ببدني وأن علاقاتي بالآخرين هي عن طريق هذا البدن. فالقائلين بالثنائية لا يقبلون أبدا أن تكون شخصيتي العينية أو التشكل الحاضر لفكري ليس له أي علاقة مع بدني بل إن هناك تأثير فسيولوجي مباشر على التفكير من خلال استخدام الأدوية أو غيرها من المنبهات التكنولوجية. وعلاوة على هذا فلو أنني في نيويورك فإن هذا يعني أنه لا يمكن أن تكون لي معرفة مباشرة بحالة الطقس في لندن مثلا. فهناك بالضرورة حدود طبيعية وتشوش للمعرفة. ولا يرفض القائلين بالثنائية هذه الفكرة بل إنهم على العكس يرون فيها مدخلا لمعرفة الذات. فأنا أعرف نفسي على أنني هذا الشخص، في هذا المكان نتيجة لما لطبيعتي الفيزيقية من حدود.

ويستدعى هذا صعوبات أكثر جدية بالنسبة للموقف القائل بالثنائية فإذا لم يكن لى طابع الكلية والروح الخالدة وأننى فقط أسكن مؤقتا فى بدن مادى كما يرى أفلاطون، وأننى مرتبط بهذا البدن حقيقة فكيف يمكن أن أفهم أننى مرتبط بالفعل بطبيعتى الفيزيقية وخاصة إذا كانت روحى من جوهر آخر. وهذا هو السؤال المألوف عن ارتفاع الذهن فوق المادة وعلوه عنها. فكيف يمكن لجوهر من نوع معين - ونعنى به الذهن - أن تكون له علاقة عليه بجوهر من نوع آخر ونعنى به المادة ؟ ومن هنا يقع الكثيرون من القائلين بالثنائية فى خطأ كبير وذلك باعتبارهم الواقع الذهنى نوعاً من الطاقة والقوة أو مجموعة من الكيانات يمكن أن توصف بأنها ظواهر فيزيقية. وهذا القول يعتبر خطأ لأنه يتخلى عن التميز الجوهرى بين نوعى الجوهر. ومن الممكن إقامة دفاع أقوى عن موقف الثنائيين بالرجوع إلى التجربة المباشرة. ففى أى يوم عادى من أيام حياتنا كثيرا ما نتأمل فى أفعالنا ونفكر فى بدائل لها ونتخذ قرارات وننفذها. وذلك ولاشك يؤكد أننا نمتلك حقيقة ذهنية مستقلة عن المادية وأن لها سيطرة عليها.

ويستطيع الماديون أن يجيبوا على ذلك بأن كل هذه الظواهر التى نسميها أفعال ذهنية هى مجرد عمليات فسيولوجية دقيقة وأن ليس هناك داع لأن نفترض ذهنا لتفسير هذه التجارب. ويبدو عند هذا أن الموقف الأقوى للماديين يواجه صعوبات لايمكن التغلب عليها. فما الذى نعنيه عندما نقول أن الذهن عملية ؟ فمن طبيعة الفكر أن يكون فكرا حول شىء ما فكيف يمكن لما هو عملية أن يكون فكرا حول شىء آخر غير ذاته ؟ ولكن هذه الفكرة تبدو غير معقولة. فقد يكون لدى صورة واضحة فى ذهنى لصديق ما فهل يمكن لما نسيمه عملية ذهنية أن تخبرنا من هو هذا الصديق الذى أرى صورته فى ذهنى. وهذه العلاقة أو هذا الاستهداف المقصود كما يسميه الظواهريون الذى يتسم به الوعى لا يمكن للتفسير الذى يقول به الماديون أن يمسك به. ويمكن لنا أن نضع القضية بشكل آخر. فإذا كانت الأفكار عمليات ألا يكون من الممكن من حيث المبدأ أن يلاحظها الآخرون. ولكن ما معنى أن نلاحظ فكرة ما. ولقد يمكن أن نرسم مسارا معقدا لقالب التيار العصبى فى الذهن، ولكن كيف لنا أن نتبين من هذه الرسوم فيما يفكر الشخص. ومن الواضح أننا لن نستطيع ذلك إلا بقدر ما نستطيع أن نعرف ماذا يدور فى ذهن سمكة بمجرد النظر فى أعماق عينيها.

وعلينا أن نتذكر أن ما يبحث عنه الثنائيون وهم يجمعون حججهم هو دليل قوى يعتمدون عليه فى اعتقادهم أنهم سيحيون بعد موتهم. ولقد أصبحت نظريات الثنائيين فى القرون التالية على افلاطون أكثر تعقيدا فى دفاعها عن البقاء. فإذا أردنا أن نلخص الفارق بين الثنائيين المعاصرين

وأفلاطون فمن الممكن لنا أن نقول أنهم الآن أكثر جدية واهتماما بالثنائية بما هى كذلك أى بالقول ببساطه أن هناك طبيعتان ولكنهما مرتبطتان الواحدة منهما بالأخرى ارتباطا وثيقا. ولابد أننا نذكر أن سقراط قد قال شارحا لتلاميذه أنهم بحاجة إلى أن يخلصوا من البدن ليتأملوا الأشياء فى ذاتها عن طريق الروح بنفسها. أما الثنائيون المعاصرون فانهم على وعى بانهم لا يستطيعون أن ينسلخوا بسهولة من البدن والحقيقة أنهم مادامرا يريدون أن يحيوا بشخصياتهم درن أن تمس وأنهم يعلمون أن شخصياتهم لم تنمو مستقلة عن بدن، فالأقرب إذن أنهم لن يوجدوا فى الحياة الأخرى مستقلين عن البدن، وعليهم أن يعدوا أنفسهم لتقديم نوعا من صور الوجود المجسد بعد الموت. بل هو أكثر من مجرد مجسد، فالشخصية تتكون من خواص مثل الذاكرة والقدرة على عقد صلات مع الآخرين وغير ذلك .. وبمعنى آخر فإن الثنائيون قد حاولوا أن يدافعوا عن نظريتهم أمام النقد الذى قد يودى بها إذا ما تمسكوا باعتقاد أفلاطون فى المشابهة بين الذهن وموضوعه الخصوصى (أى المعرفة الخالدة) إذ سيؤدى ذلك إلى أنه لن يمكن لسقراط أن يبقى على أنه سقراط.

ومع ذلك فعندما استطوا هذه المشكلة وقعوا فى فخ آخر. فهل يمكن للثنائيين أن يصفوا حالا من الوجود يمكن للمرء أن يوجد فيها بنوع من البدن وله ذاكرة تحتفظ بالماضى وبالآخرين إلى الأبد؟

ومن الواضح أن مثل هذه المهمة صعبه بل قد يحسن ألا يحاولونها على الاطلاق، فكل اقتراح بهذا الصدد معرض لأن يكون اقتراحا تافها أو لاحتمال ابتذال الموضوع كله وإثارة السؤال: « وهل نستطيع أن نفعل ذلك إلى الأبد؟». ومع ذلك فإن عددا كبيرا من الكتاب الفلاسفة ذوى التفكير العالى قد اقترحوا تصور مثل هذا الوجود المتصل على أساس من المعتقد المسيحى فى القيامة مما يرون أنه يشير إلى صورة من صور الوجود المجسد والمشترك بعد الوفاة .. وإن كانت تفاصيله تظل غامضة سرية (٢١).

وسواء توصلوا إلى محاولة ناجحة لتصوير ذلك أو كان من الممكن حتى التوصل إلى مثل هذا فإن المشكلة لا تعنينا هنا ويحسن ألا نتوقف عندها. والمقترح على القارىء أن يتابع تفاصيل هذه الأقوال بالرجوع إلى ثبت المراجع فى آخر الفصل. فالذى علينا أن نقوم به هو توضيح الفهم للموت السائد فى التفكير الأفلاطونى وفى التراث الثنائى التابع له. ولقد لاحظنا فى المقدمة أن الموت يواجه فى المذاهب الفكرية بتصور اتصال فى مواجهة عدم الاتصال الذى يهدد به الموت، فإذا لم يكتشف طريق لهذا الاتصال ويمكن أن يتم الاعتقاد فيه فإن واقعة الموت التى لا مهرب منها

ستحطم إمكانية وجود معنى للوجود الشخصى. والذى اقترحه أفلاطون هو طريق للنظر إلى الحياة نفسها على أنها متصلة اتصالا لا نهاية له. والحياة على هذا النحو لن يكون هناك ضد لذاتها. فليس الأمر هو الحياة فى مقابل الموت بل هو الحياة ولا موت. فالتصور الأفلاطونى للحياة لا يتأكد إلا مع نفى الموت. بل أن الموت لا يكاد يصح القول إنه يقع أو يحدث. فمع تأكيد الأفلاطونيين على بقاء الشخصية فالأمر كأنما لم يحدث لى شىء. وقد أدخل إلى مجال آخر ولكن هذا كما لو اننى مررت عبر باب منتقلا من غرفة إلى أخرى. أو كأنما قد مضيت لأنام واستيقظت فى مكان آخر.

ولهذا فقد وصفنا التصور الكلاسيكى الأفلاطونى للموت على أنه تغير change وأن الاجابة المقابلة للحياة هى المعرفة. فأن يموت المرء إنما يعنى أن يترك الجسد يمضى، وأن يعيش فهذا يعنى أن يسكن بلا انقطاع فى المعرفة الحقة. ولكن الحقيقى بالنسبة لأفلاطون هو أيضا الواقعى. وعلى هذا فليس للموت واقعية إلا بقدر واقعية المنظر المرسوم على مناظر المسرح. فلو اننا اعتقدنا أن المنظر واقعى فقد نعتقد أيضا اننا سنفنى مع السطر الأخير من الفصل الأخير من الرواية. أما أفلاطون فيعتقد أنه عندما يأتى السطر الأخير وينزع المنظر فإن الحوار يتصل على مسرح آخر.

أما السؤال الذى يبقى أمام الأفلاطونيين والثنائيين الأفلاطونيين فهو السؤال هل تكون الحياة ممكنة بدون الموت، وبالتالى فهل ليس انكار الموت هو فى حد ذاته موقف محدد واضح ضد الحياة، فلوا انفتح المستقبل إلى مالا نهاية وانزاح الضغط عن الحاضر فليس هناك إذن مالايمكن له أن ينتظر. وإذا كنا سنستمر فى الحياة الأخرى بشخصياتنا دون تغيير فلن نكون قد فعلنا إلا أننا أطلنا ومددنا هذه الدنيا وهو فعل يترتب عليه فقدان المعنى والدلالة لوجود المرء فى الحاضر. ويكون الأمر كمن يفتح آنية محكمة الغلق على فراغ لا نهائى فتتبدد عناصر الحياة فى كل اتجاه. فما الذى يهم فى مجرى مسار فصول الدراما الأولى مادام هناك عدد لا نهائى منها قادم وتالى. وكيف يمكن أن تكون هذه دراما على الإطلاق؟ فلن يكون هناك أى مخاطر فى الحياة ولن يكون هناك ماهو معرض للضياع. كما لا يكون هناك أى تطلع أو رغبة فى استطلاع المستقبل مادام يمكن أن يحدث فيه أى شىء يريده المرء أن يحدث. ولن يكون للتاريخ اسر أو أهمية بل المحتمل أن الشخصية نفسها قد تتبدد فى الفراغ حيث أن تركيباتها الزمنية تصبح بلا معنى. فشخصية المرء تتشكل بالفاجعة والترقب والأمل والندم وبعض الانتصار أحيانا على مصاعب غير متوقعة وأحيانا أخرى هزيمة ماحقة. ولكن هذا كله لن يكون له أية معنى فى وجود لا نهاية له. فأين إذن الشخصية وأين إذن الشخص؟ فالثنائيون يواجهون أخيرا بأن يسخر منهم سخرية حادة عندما نقول لهم: إن أقصى ما

تأملون فيه وهو دوام واتصال الشخصية هو على وجه التحديد ما تفقدونه إذا تحقق أملكم. وعلى هذا يمكن القول أن الثنائية الافلاطونية أو نظرية خلود الروح تنتهى إلى أن تكون متناقضة مع نفسها.

ولنا أن نتسائل إذن لماذا كان مفكر من قدر سقراط غافلا عن هذا الجانب لنظرية الخلود؟ لقد بدأنا هذا الفصل بالاشارة إلى الموقف الانسانى الذى دار خلاله هذا الحوار الشهير.

ولاشك أن الذى أعطى الأهمية الكلاسيكية لهذا الموقف هى صورة سقراط فى مواجهة الموت. فالواقع أن مضمون الحوار سهل وذكى ولكنه فى المرتبة الثانية من الأهمية إلى جانب الدراما التى يمثلها الموقف. فإذا ما وضعنا أنفسنا فى دائرة هؤلاء الأصدقاء الحزانى فلن نتعجب كثيرا أن نجد سقراط مقنعا. فليست مصداقية الحجج ولكن مصداقية الشخص هى الأمر البالغ التأثير فى الموقف. فقد رأوا رجلا فى غاية الحماس للحياة وفى غاية من الجدية العقلية والخلقية كما أنه فى غاية من المحبة لأصدقائه وعائلته. ومع ذلك فإن هذا كله لا يؤثر فيه أو يقلقه اقتراب ساعة موته.

وأخيرا يسأل كريتو Crito أقرب الأصدقاء إلى سقراط: ولكن كيف سندفنك؟ فيجيب سقراط ضاحكا: بأى طريقة تريد وذلك إذا استطعت أن تمسك بى ولا أتسرب من بين أصابعك. وهو يعنى بهذا أن يذكر كريتو ان ماسيدفنه هو بدن سقراط فحسب وليس سقراط نفسه. وتعود عندئذ زوجة سقراط ومعها أولاده الثلاثة ويمضون وقتا طويلا معه على انفراد.

وعندما يحين الوقت ليجرع السم فإن حارس السجن يعبر عن حزنه وانفعاله لأن عليه أن يؤدى واجبه ويقول لسقراط: إنك أنبل وأرق واشجع من كل الرجال الذين جاءوا إلى هنا وينفجر الحارس باكيا ويستدير لينصرف. وعند ذلك يضرع كريتو لسقراط أن يؤجل أخذ السم مادامت الشمس مازالت فوق الجبال. ويونج سقراط كريتو وفى صوته شىء من الضحك لأنه يعتقد ان هناك ما يكسب من الانتظار دقائق أخرى. ويأخذ الكأس ويرفعها وهو يصلى أن يكون انتقاله إلى العالم الآخر انتقالا كريما وعندئذ: «وبكل هدوء ودون أى أثر من الامتعاض يجرع الكأس فى نفس واحد» وبعد هذا يبدأ أصدقاءه فى البكاء ويفقد بعضهم السيطرة على نفسه من الحزن. ومع ذلك يظل سقراط غير مضطرب يحاول أن يواسيهم. ويبدأ أثر السم فى الظهور ويرقد سقراط على الفراش ونقول كلماته الأخيرة وهو يموت موجهة إلى كريتو ليطلب منه أن يضحى بديك لاسكليبيوس اله الشفاء. ولاشك ان فى هذه الكلمات الأخيرة أثر من التهكم بل ربما التقوى أيضا فالتضحية بالديك بادرة للشكر والامتنان على الشفاء وكأنما هو قد شفى من الموت.

ويسأل كريتو هل هناك أى شىء آخر عليه أن يفعله. فلا يكون هناك جواب.

Notes

1.Apology, p. 52 Except where indicated all citations from Plato are faken from The Last Days of Socrates, tr. Tredennick.
2. Ibid., p. 59
3. Ibid., p. 60.
٤,Phaedo, p., 104.
5. Ibid., p. 107.
6. Ibid., p. 113.
٧,Ibid., p. 111.
٨,Laws, 959.
9. Phaedo, p. 116.
10. Ibid., p. 119.
11. Meno 8 1b.
12. Phaedo, p. 125.
13. Ibid., p. 128.
14. bid., pp. 124 ff.
15. bid., pp. 134 ff.
16. bid., pp. 147 ff.
17.Vlastos, "Reason and Causes in the Phaedo," Plato ed. G. Vlastos, pp. 132 ff.
18. Phaedrus, 145C-246A.
19. Apology, p. 75.
20. Flew, Body, Mind, and Death, p. 5.
21.See especially, H.D. Lewis, Self and Immortality and John Hick, "Theology and Verification".

الفصل الثانى

الموت من حيث هو تشتت

- الإغـــفــــال

٢) الأبيقورية والعلم الحديث

كان البديل الفلسفى الرئيسى لأفلاطون فى الغرب هو الذى قدمه أرسطو، وهو تلميذ لأفلاطون قضى عشرين عاما فى الأكاديمية الأثينيه. وقد طور أرسطو فلسفة قلبت جوهريا فلسفة استاذه. فعلى حين كان أفلاطون مقتنعا بأن المعرفة الحقيقية يمكن أن تستمد من المجال الخالد للأفكار التى تعد سابقة ومستقلة عن كل الأشياء المتغيرة، فإن تعاليم أرسطو تقول أن كل معرفة إنما تنبع وتصدر عن الحواس وإن الاعتقاد بوجود أفكار خالدة هو اعتقاد غير مبرر.

وكان هذا يعنى بالطبع إن تصور أفلاطون عن اتصال الوجود الشخصى واستمراره قد رفض تماما. بل فى الواقع ان أرسطو قد رفض بوضوح أية إمكانية لخلود الروح. ومن نقطة الانطلاق هذه يحق لنا أن نتساءل كيف يمكن لأرسطو أن يجد أى نوع من الاتصال والدوام. وبمعنى آخر لماذا لا تصبح المعرفة فى حالة فوضى ودون شكل مثل الأحداث المتنوعة العديدة التى تستثير حواسنا على نحوها العشوائى. أما الذى حمى أرسطو من هذه اللاعقلانية الواضحة فهو ادخاله لمفهوم «الغائية Teleology» فى طبيعة الأشياء. فهو يعلن فى بداية كتابة المسمى « ميتافيزيقا» أن «البشر بطبيعتهم لديهم رغبة فى المعرفة»، وما الذى نريد أن نعرفه عن أى شىء هو لماذا كان ماهو عليه. أى اننا نريد أن نعرف ما العلة فى إنه كان على هذا النحو. وهذه الخاصية للمعرفة هى التى تكشف عن غايتها الطبيعية وأنها ذات هدف ومعنى. فنعلم أن لاشىء يحدث دون عله وأن الكون ككل هو مجموع من ظواهر ونتائج مترتبه عليها.

ويرى أرسطو أن كل ماهو كائن فى العالم له جوهر يقوم عليه. فهو شىء فى ذاته وهو فى نفس الوقت جزء من سلسلة من العلل وبذلك فهو داخل فى عملية فى طريقه لأن يكون شيئا آخر. فجوزة البلوط هى الجوهر الذى تبدو أنها هو ولكنها وبما أنها هذا الجوهر فهى أيضا شجرة بلوط بالأمكانية. ولكى تتحقق لنا المعرفة الحقيقية بجوزة البلوط علينا أن نعرف ماهى فى حد ذاتها وأن

نعرف الغاية التى من أجلها توجد. ويعتبر أرسطو هذا الميل الكامن فى الجوزة لان تنمو كشجرة بلوط هو ما يسميه صورتها Form. ويؤمن أرسطو أن معرفة كل من الجوهر والصورة أمر متاح من خلال الحواس وحدها.

والذى نتبينه هنا من خلال مثل هذه المعرفة هو لون من الاتصال والديمومة غاية فى الشمول. ففى طريق هذا التعريف البارع للعليه، وهو تعريف سيكون له أثر طويل على كل الفلسفةلسفةلسفة، فإن أرسطو قد استطاع أن يدلل على أنه لكى يوجد أى كائن فلا بد أن يكون له جوهر وصورة أيضا وليس هذا فحسب بل وأن يكون له عامل يكون بمثابة مصدر له قادر على أن يوجهه إلى التغير وأن يكون له أيضا غايه يوجد من أجلها. وفى واحدة من أكثر أقواله شهره يوضح أن الكون ككل لا يمكن أن تكون له كمصدر علل متكاثرة بل لابد أن يكون له محرك واحد متحرك. وهذه العلة التى لا علة لها لا تجلب الكون إلى الوجود ثم تغفله. فالمحرك الذى لا يتحرك يساند ويغذى الكون فى كل لحظة من لحظات وجوده. والكون فى الحقيقة لا بداية له فى الزمن ولاحدود فى المكان. ولكن المهم فى مفهوم أرسطو للعلية ومنشأها الأول هو أن هذا المحرك الساكن وهو فى غاية الأمر الغاية والنهاية التى يتحرك إليها الكون، هذا المحرك الساكن يمد كل ماهو موجود بالتماسك والاتجاه. فالكون فى جوهره عقلانى حيث أن كل جزء منه قد رتب فى علاقة مع غاية ونهاية أخيره. وقد لا يستطيع المرء أن يجد أكثر من هذا المفهوم دلالة على الاتصال وحس بالديمومة.

وهذه الديمومه والاتصال الكلى يشمل كل شخص أيضا. وكما أن لكل شىء غاية فلكل شخص أيضا غاية. وليس هناك بالنسبة لأرسطو مجال للاختلاف عما هى هذه الغاية. فعامة الناس والمتحضرون منهم يتفقون جميعا على تسمية هذه الغاية السعادة ويرون أن المرء إذا عاش جيدا وعمل صالحا فهذا يعنى أنه يكون سعيدا. وإن كانوا ولاشك لا يتفقون جميعا على ماهى السعادة. أما تعريف أرسطو المثير لها فهو أن السعادة هى فضيلة، وهو يعنى باختصار أننا نكون حقا سعداء عندما نعمل بطريقة تتفق تماما مع غرض وهدف الكون. وهذا يتطلب أن نعمل بحرية وبالتالى بمعرفة حقه بطبيعة الأشياء أى أن نكون متفقين فى تفكيرنا مع المحرك الذى لا يتحرك ومع الغاية الأخيرة.

وقد يتعجب المرء بعد هذه الملاحظات لم يرفض ارسطو بكل توكيد نظرية الخلود. غير أن السبب فى ذلك يقع فى أن مفهومه للعلية ليس متعالى (منفصل) عن الكون ولكنه كامن فيه.

فالمحرك الذى لا يتحرك لا يسكن مجالا منفصلا عند مجامع الصور الخالدة كما فى فكر أفلاطون. وكذلك بالمثل فإن الروح ليس لها حال من الوجود على نحو ما منفصلة عن الجوهر المادى للبدن. فالروح ترتبط بالبدن والشخص الموجود ليس هو الروح فى ذاتها أو البدن فى ذاته ولكنه البدن وقد حركته الروح. وعندما يموت البدن فإن الروح تتوقف عن تحريكه ويتلاشى الشخص. وقد يمكن على هذا القول ان الشخص يتفق فى الذهن مع المحرك الذى لا يتحرك ومع الغاية الأخيرة، وذلك لأن الروح الانسانى على عكس أرواح الكائنات الحية الأخرى هى روح عاقلة RATIONAL ويمكن لها أن تكون على معرفة بالغاية التى توجد من أجلها هى وجميع الأشياء الأخرى.

والواقع ان انجاز أرسطو كان انجازا كبيرا. فهو يصف ارتباطا ديناميكيا بين الذهن والكون يخلص من الاتجاه المنصرف عن العالم المتبدى فى ثنائية الأفلاطونيين ولكنه مع ذلك يحافظ على اتصال قوى أمام الموت. ومع ذلك فهناك شىء من فقدان حرارة الحياة ومن الفتور وعدم التحمس فى المفهوم الأرسطى. وعلى الرغم من كل انشغالاته الخلقية فإن حديث أرسطو فيه الكثير من البرودة وعدم الحراره. فالكون عند أرسطو غاية فى الترتيب والتنظيم وكل شيئ فيه منتظم فى مكانه. ولديه تفسيرات لكل شىء وليس هناك سر أو غموض. فالإتفاق الغائى للروح هو غاية فى العقلانية الرائعة ولكنه فى نفس الوقت غاية فى فقدان الشعور بالحماس. فليس هناك امكانية للنشوه أو بادرة من عبقرية أو مكان لفاجعه لم تكن موضعا للتفكير. ومن الواضح لذلك لماذا كانت فلسفته نموذجا لكل أولئك المفكرين الذين يسعون وراء الامساك الشامل بالكل ولماذا كانت هذه الفلسفة نبعا دائم العطاء لكل الجهود العلمية لقرننا الحديث. بل لقد كان انضباطها العلى حتى بالنسبة للعلماء النظريين غاية فى التماسك والاحكام. وإذا أردنا أن نصل إلى تفسير إمكانية ظاهرة مثل الحياة والموت فإن تصلب الفلسفة الأرسطيه يجب أن يكسر وأن تفتح علوة وتلصصا حتى نستطيع أن نجد مكانا أو مساحه لما هو غير متوقع بل ولما قد لا يمكن تفسيره.

وليس لنا أن نتعجب إذن لان أرسطو وجد المزيد من الصعوبة فى أن يجد للحرية مكانا فى بناءه الفلسفى. حقا إنه يقول أن الشخص لا يمكن أن يكون فاعلا لأعمال الفضيلة إلا إذا كان يقوم بذلك حرا وعن وعى بعمله. فالأطفال مثلا مهما كان سلوكهم لايعدو فضلاء لأنهم يفتقدون المعرفة الكافية بأعمالهم وبطبيعة الأشياء. ولكن هذا يوقعه فى نفس الوقت فى إشكال صعب. فلو أن العقل يصبح مساويا مصاحبا لطريقة حدوث الأحداث وتواليها فى تسلسل على نحو غايتها الصحيحة فإننا لا نخطو فقط إذن إلى نوع من الجبريه Determinism بل إلى ما هو أكثر ازعاجا وتعقيدا.

فالواضح من هذا أننا نقول بأن كل ما هو معقول للذهن هو أيضا ضرورى للطبيعة. فإذا كان من المعقول أن ينجح المرشح (أ) فى انتخابات الغد فلا بد إذن أن ينجح المرشح (أ). ويعرف ارسطو ان فى هذا قول بارتباط يصعب قبوله بين التفكير العقلى وبين الضرورة المادية لان ذلك يقضى عل كل أساس للحرية الانسانية، بل يكاد فى الواقع أن يكون مشابها تماما لموقف الماديين الذين يرون أن الذهن هو مجرد كيان آخر يجرفه مد العليه فى تياره. وقد رأى أرسطو هذه الصعوبة بوضوح فى تفكيره ولكنه لم يستطع أن يحلها حقا على الاطلاق.

فهذا الافتقاد الغريب لأى انقطاع أو فجوة وما ترتب على ذلك من طابع غياب الشخصية فى تفكير أرسطو كان من المشاكل التى تركها أرسطو للأجيال التالية من الفلاسفة. وعندما ننظر إلى ما حدث من استجابات لفلسفة أرسطو فى العالم الحديث فاننا نقف امام حركتين فكريتين هما الرواقية والابيقوريه اللذان كان من الغريب أن يسبقا الكثير من التطورات الهامة فى الفكر الحديث. فإن ما أدخله أبيقور من تعديلات على كل من أفلاطون وارسطو يكشف عن مشابهه غريبه قد تكررت الأشارة إليها مع التفكير العلمى للقرن العشرين وخاصة فيما يتعلق بالحياة والموت. أما الرواقيون فقد تناولوا بعضا من الموضوعات التى آثارها أرسطو دون أن يحلها وقدموا لذلك أفكارا كان لها صدى لا يخطأ فى التفكير الوجودى. وحيث اننا سننظر فى فصل متأخر فى فهم بعض الوجوديين للموت فاننا سنستبعد هنا أى مناقشة تفصيلية للرواقيه. ومع ذلك فالمناسب ان ننظر فى طبيعة الأبيقورية حيث أنها تعالج مشكلة الموت على نحو يصلح لأن يكون منطلقا مفيدا لمناقشة التفكير العلمى الحديث الوثيق الصلة بفهمنا للانقطاع وعدم الاتصال الذى يمثله الموت.

* * *

كان أبيقور مواطنا أثينيا ولد عام ٣٤١ قبل الميلاد أى بعد وفاة أفلاطون بحوالى ستة أعوام وبعد وفاة سقراط باثنين واربعين (٤٢) عاما. ولم يعرف العصر القديم، فيما خلا سقراط، شخصا غير أبيقور كان مثله موضع تقدير عميق كشخص وكمفكر. وعلى الرغم من ان أبيقور واتباعه كانوا حريصين على أن لا يرتبطو بأى شيعه أو حركة دينية فان شخص أبيقور نفسه كان موضع تقدير يكاد أن يكون دينيا. وبعد وفاته بمائتى عام دبج الشاعر الرومانى رائعته عن طبيعة الأشياء De Rerum Natura التى قال فيها يمتدح أبيقور انه عند أول مارأى كل الأخطاء والخرافات فى الدين فان ذلك لم يحرك «الإحساس حماس روحه الشجاعة». وبدلا من أن يستسلم للخطأ فانه مضى إلى ما وراء الجدران المشتعله للعالم وعبر من خلالها بالعقل والروح داخل الكون الذى لا يحد وعندما

عاد منتصرا فانه أخبرنا بما يمكن ومالا يمكن أن يوجد. وكان من أثر أعمال أبيقور أنه وطأ الدين تحت الأقدام ورفعنا انتصاره نحن فى مستوى السماء (٢).

وقد عاش أبيقور فى عصر من الفوضى العقلية والسياسية، وعلى حين شغل أفرادا متفرقين من اتباع أفلاطون وأرسطو انفسهم بسلسلة من الخلافات التى لاتنتهى تتابع بسرعة على أثينا وغيرها من المدن الأغريقية عدد متلاحق من الحكام الطغاة والذين كانوا فى الأغلب غير أكفاء، وهكذا تلاشت كل آثار الديمقراطية وقامت بين المدن حروبا قصيره وباهظة وانهارت الحياة السياسة والاقتصادية للمدن وانتشر فيها الفقر والعبودية. ولكن رد فعل أبيقور على كل هذا لم يكن تقديم حل سياسى بل انه انسحب تماما من الحياة العامه واشتهر بشعاره الذى كان بمثابة نصيحة موجزه: « عش مجهولا ».

ومن سخريات التاريخ المحموده ان كل أولئك الذين طلبوا السلطة وسعوا إليها سرعان مانسوا تماما اما حياة أبيقور الطيبة والبسيطة فقد أصبحت محبوبه مثيره للعالم الأغريقى والرومانى. وقد أسس أبيقور مدرسته فى اثينا عام ٣٠٦ ق.م ولم يكد يغادرها حتى وفاته بعد ٣٥ عاما وذلك فى عام ٢٧١ ق.م. وكانت المدرسة تتكون من بيت عاش فيه الفليسوف مع جماعة من تلاميذه وحديقة على مبعدة قليله من البيت حيث كانوا فيما يبدو يقضون معظم نهارهم. وقد استهدف أبيقور أن تكون الحياة ممتعة وبسيطة قدر الامكان. وقد مارس وعلم نوعا من التقشف والزهد حتى أنه كان قادرا على أن يقول أن المرء إذا استطاع أن يتخلص من كل الملذات غير الضرورية فان « الخبز والماء يحدثان أكبر لذة عندما يقربهما من يحتاجهما من شفتيه» (٣). ومن المؤسف أن يوصف ابيقور فى المعتقد الشعبى الشائع على أنه باحث لا يقنع عن اللذة حتى أن كلمة ابيقورى قد أصبحت الاسم الذى يطلق على الأشخاص الذين استسلموا للشراهه وان تطلبوا مطايب المأكولات ومتع الذات. ولاشك أن ابيقور كان سيتعجب فزعا من هذا الفهم الخاطىء لأفكاره.

وللأسف فإن المجلدات التى بلغت ثلاثمائة مجلدا والتى كتبها الفليسوف لم يبق منها إلا مجموعة من الشذرات والأعمال القصيرة. ومع ذلك فاننا نستطيع من هذا المجموع الضئيل مستعينين بقصيدة لوكريتيوس الطويلة أن نكون صورة متناسقة وإن كانت ناقصه لما كان عليه مجموع كتاباته. ويهمنا هنا أن نركز على جانبين فقط من فكره: أولهما تصوره للعالم المادى وموقفه المشهور من الحياة والموت المترتب على تصوره للكون.

وأول مبدأ فى تفكير ابيقور هو ، أن لاشيء يتولد عن لاشيء ، فلو كان من الممكن أن يخرج شيئا عن لاشيء فان الدنيا فى نظره تصبح غاية من الفوضى التى لارجاء فيها حيث أن الكائنات البشرية - كما عبر لوكريتيوس قد تولد من البحر وتخرج الاسماك من الأرض وتحمل الاشجار ثمرا مختلفا كل فصل من الفصول. بل لقد يكون من الممكن أن يخرج العالم كله من الوجود فى أى لحظة تالية.

وبمعنى آخر فإن أبيقور يرفض بوضوح أية إمكانية لأن يكون هناك انقطاع أو عدم اتصال فى الطبيعة الفيزيقية للكون. بل أنه يؤكد وجهة النظر هذه أكثر مما فعل أرسطو الذى اكتفى بأن يقول إن ما يكوّن الاتصال فى الطبيعة الفيزيقية هو دوام الصور. أما أبيقور فإنه ينظر إلى الكيانات الطبيعية نفسها على أنها مصدر الاتصال وعدم الانقطاع. وقد قاده هذا إلى الاعتقاد بأن الكون مصنوع من وحدات منفصلة متميزة تسمى ذرات ، Atom ، وتعنى حرفيا مالايمكن أن ينقسم وهى كيانات غير قادرة على التغير ولذلك فهى خالده. ولم يكن أبيقور هو أول من أقترح وجود الذرات ولكنه من بين كل فلاسفة العصر القديم كان أكثرهم استخداما لنظرية شاملة فى الذره.

والذرات هى غاية فى الصغر بل أنها لاترى بالعين ولكنها لانهائية فى عددها. وهو لم يصل إلى هذه النتيجة بالطبع عن طريق الملاحظة ولكن بالاستنتاج العقلى أن الكون لابد أن يكون غير محدود فى الحجم. ويدافع لوكريدس عن دعواه بأن يطلب منا أن نتصور الذهاب إلى حدود الكون وأن نلقى من هناك رمحا إلى الخارج. فإما أن الرمح سيصطدم بشيء ما مما يعنى اننا لم نبلغ الحد الأخير للكون وإما أنه سيستمر راحلا إلى الخارج فيكون الكون بذلك أكثر امتدادا. فإذا كانت الحدود تمتد إلى مالا نهاية كما يبدو فإن هذا يعنى أنها ليست حدودا على الاطلاق والكون لا يمكن أن يكون له إذن حدود.

ويرى ابيقور أن الذرات تتفاوت فى الوزن والحجم والشكل. ولكنها تشترك جميعا فى شيء واحد هو السرعة. فكلها تتحرك بنفس السرعة وإن كان ذلك فى غير نفس الاتجاه. وتتخلق الأشياء عندما يحدث أن تتصادم أعداد كبيره من الذرات قادمة من اتجاهات مختلفة وترتد الواحدة بعد اصطدامها بالأخرى لتكون كتلة لها ثبات أو رسوخ مؤقت. ولكن الذرات لا تتوقف عن الحركة داخل هذه الكتلة ولكنها فى حيزها المحصور تصنع بتأثير ضغط الواحدة منها على الأخرى قالبا دقيقا من التغيرات.

وكل الأشياء التى تظهر للحواس قد تكونت بنفس هذه الطريقة، فهى مجموعات من الذرات قد حوصرت نتيجة لسلسلة من التصادمات.

ولقد سبق أن لاحظنا أن أحد المشاكل التى يواجها الفكر الأرسطى هى مشكلة قوله بالاتصال الشامل المستمر بحيث لا يخرج شيء عن وضعه ونظامه العقلى مما لا يترك أى مجال للحرية الانسانية. فإن كان بينه وبين أرسطو مشابهات فهو على الأقل يواجه مثله هذه المشكلة. وإن كان ذلك على نحو أكثر حدة. فالكون الذى يتصوره هو كون تحكمه الجبرية الميكانيكية الخالصة حيث تكون الأشياء كلها محكومة بالضرورة. وقد أدرك أبيقور هذه الصعوبة واقترح لحل الأشكال حلا كان موضع سخرية الرواقيين الذين أعتبروه حلا غير معقول إلى حد العقم والخروج عن العقل. فقد قال أبيقور ان كل ذره ودون عله من داخلها أو خارجها قد يحدث لها أحيانا أن تنحرف عن مسارها. وقد يحدث هذا الانحراف فى أية لحظة وقد يتكرر أى عدد من المرات ثم يكون بأى زاوية من الزوايا. وعلى هذا فإن عامل المصادفة يدخل فى الأحداث الطبيعية. وقد حرص أبيقور على أن يؤكد أن هذا الانحراف غير المتوقع فى مسار الذرة ليس له أى علة على الاطلاق. ويرى أبيقور أنه لا يمكن أن يكون له أى تفسير ويجب أن نقبله ببساطه على أنه حقيقة واقعة.

ومع ذلك فإن هذه التلقائية ليست من السعة والانتشار بحيث ترد الكون من جديد إلى الفوضى ولكنها تعنى اننا لا نستطيع أن نتنبأ بالاحداث بدقة وانضباط حقيقيين واننا لابد أن نلحظ تغيرات واضحة فى سلاسل متشابهة من الاحداث. ويورد لوكريتس كدليل على هذا حقيقة أنه حتى فى حلقات التسلسل المنتظمة فى الطبيعة هناك من التغيرات ما يسمح مثلا للبقرة ان تعرف عجلها الصغير وسط بقية العجول والنعجة خروفها الرضيع. ويقول فلنلحظ كيف أن البقرة بعد أن يضحى بالخروف على المحراب تتبع «الآثار المرسومه على الأرض باظلافه المشقوفه متفحصه بعينيها كل بقعة لترى إن كانت تستطيع أن ترى فيها وليدها الصغير» (٤).

ونستطيع نحن أن نفهم ماذا يريد ابيقور أن يفعل بمحاولته هذه. فهو يريد تفسيرا للعالم يفسر انتظامه المثير على أن يكون فى نفس الوقت تفسيرا يفسح المكان للانحراف فى التشكلات الثابتة مع ذلك الظواهر الطبيعية. وخلاصة القول انه يقدم نظره للكون تسمح بظهور الحياة دون حاجة للرجوع إلى تفسيرات تنتمى إلى عوالم أخرى. وقد يكون للرواقيين أن يروا هذا الحل معيبا ولكنه حل ترجع قيمته إلى أنه حل تنعكس فيه ظاهرة الحياة التى يبدو أنها أصعب الظواهر تفسيرا فى مذاهب التفكير العقلى الأخرى: ونعنى بها تلقائيتها. وسوف نرى فى بقية أجزاء هذا الفصل أن العلم الحديث لم

يستطع أن يفعل خيرا مما فعله أبيقور. فإن ظهور الحياة وخاصة تطورها هو ظاهرة يستحيل تفسيرها دون الاعتراف بقدر مقبول من التلقائية فى سلوك أصغر وحدات المادة.

ولابد لنا أن نضيف إلى هذا العرض الموجز لنظرية أبيقور الطبيعية البراعة البينة المتضمنة فى هذه النظرية عند قولها أو اثباتها أن الذهن أو الروح تتكون هى أيضا من كتلة من الذرات. وبرهان ابيقور البسيط على ذلك أن الروح بما أنها قادرة على تحريك البدن فلا يمكن لنا أن نتصور أن شيئا غير مادى يمكن أن يؤثر فيما هو مادى. فمن البديهى بالنسبة له ان المادة وحدها يمكنها أن تحرك المادة وعلى هذا فلابد أن تكون الروح مادية. أما كيف تعمل الروح فهذا ليس بالأمر البسيط وصفه. فلابد له بالطبع من أن يبين أن الدوافع للحركة بل وحتى الأفكار هى جميعا وعلى نحو ما متكونة من الذرات. ومن هذا يستخلص النتيجة التى تقرر أنه حيث أن جميع الأشياء مجموعات من الذرات فى حركة متصلة فإن بداخلها إذن اعداد قليله من الذرات التى تنفلت متحررة لتطير بعيدا عن كل شيء من الأشياء. وعندما يحدث ذلك فإنها تصطدم بالمستقبلات الحسية فى البدن ويتلقاها الكيان العضوى على نحو يستبقى الخصائص الطبيعية لكتلتها أو بدنها السابق. وفى الجزء العقلى من الروح هناك تراكم من ذرات دقيقة تعكس الصور جيئة وذهابا بين نفسها بسرعة فائقة ومن ثم يكون التفكير.

والذى يعرض لنا هنا هو الغياب الشبه كامل لما قد يمكن للمرء أن يعتبره حرية حقيقية. ونحن نذكر أن أفلاطون قد وصف الروح على أنها كيان محرك لذاته. وهو بهذا يتجاهل السؤال عن المصدر التى تستمد فيه الروح طاقتها لتعمل تأثيرها فى البدن وهو يحقق هذا التجاهل باستخدام التشبيه الذى يقرر ارتباط الصور بالموضوعات مستبقيا مع ذلك كل مبادرة للحركة للروح نفسها. ومثل هذا ا لتفكير يتعارض بالطبع مع المبدأ الرئيسى لتفكير أبيقور الذى يقرر أن لاشيء يمكن أن يخرج من لا شيء. فمفهوم أفلاطون للحرية يعنى أن شيئا ما يخرج من لا شيء. ومثل هذا مرفوض بالنسبة لفكر الابيقوريين رفض الرواقيين لنظريتهم فى انحرافات الذره. فالإبيقوريون على يقين أن ليس هناك شيء يمكن أن يحرك ذاته. فالأشياء كلها هى بالفعل فى حركة. وليس هناك فى أى موضع محرك يبادر بالحركة والفعل وليس هناك الاتصادمات.

والواقع إن ما أقترحه ابيقور على أنه دليل كاف على سبب التغير الكثير القائم فى الكون - وهو قدره النعجة على تمييز خروفها الصغير - لا يمكن أن يكون تقريرا للحرية بل للعشوائية والمصادفة RANDOMNESS. فليست الحياة ظاهرة قادرة على أن تبدأ ذاتها كما هى عند أفلاطون

وليست تعبيرا عن غائية الماديه كما هى عند أرسطو. فالحياة بالنسبة لابيقور هى مصادفة وحادث. ولقد كان من الضرورى بالنسبة لأفلاطون السيطرة على التغير أما بالنسبة لابيقور فليس هناك ما يعلو عن العشوائية. فمادام انحراف الذرات يمكن أن يأتى فى أى لحظة ومن أى زاوية وبدون أية علة فليس هناك إذن إمكانية لأى تنبؤ. وهذا يعنى أن المعرفة بالنسبة لأبيقور تفقد فاعليتها. فافلاطون يعتقد أن المعرفة يمكن أن تحمينا من التغير. أما أبيقور فيعلمنا أن المعرفة هى معرفة فقط بالتغير. ومع ذلك فللمعرفة عند أبيقور وظيفة مواساة وتعزية. فعلى الرغم من أن الفلسفة لا يمكن أن تجعل الروح خالده فإنها تستطيع أن تشفيها من الخوف. وهو يرى فى الحقيقة ان هذا هو المهمة الرئيسية للفلسفة، ويقول ابيقور: « فكما أن الدواء لا فائدة له إذا لم يطرد الداء من أمراض البدن فكذلك الفلسفة لافائدة منها إذا لم تطرد الألم والعذاب من الذهن »(٥).

ولكن ماهذا الذى يعذب الذهن ؟ لقد أشرنا إلى الفوضى الاجتماعية فى عصرأبيقور. ولقد شاهد هو حوله فى كل مكان الرجال والنساء يصيبهم الفزع والرعب واستطاع أن يتبين أن مصدره الرئيسى هو سوء وخطأ فهمهم لطبيعة الموت. وقد نشأت أخطائهم وتصوراتهم الخاطئة ونمت بطرق متعددة. فلقد تملكتهم خرافة أن الروح غير مادية وأنها لذلك لا تفنى مع البدن وكان هذا من تعاليم أفلاطون. وعلى ذلك اعتقدوا أنهم إذا ماتوا فسيكونوا عرضه لأنواع من العقاب من الآله نتيجة لما ارتكبوه من أعمال سيئة. أو أنهم اعتقدوا أنهم سيولدون من جديد فى لون من الحياة لا يريدونه ولا يرضون عنه. وقد نمت هذه المخاوف من نوع من التفكير الذى افترض أن طبيعة الأشياء ذات نظام خاص جوهرى يجعلنا مسؤلين عن أفعالنا وبذلك علينا أن ندفع ثمن ما نجترحه من كبائر. أما عالم أبيقور فهو عالم لا يمكن أن يكون فيه آلهه نطيعهم ولا نظام كلى شامل علينا أن نلتزم به. فالحياة لاتوجد لسبب ولكنها عارضه. كما أنها لا تستهدف غاية ما وليس لها خالق تدين له بالوجود. وعلاوة على ذلك فإن الحياة كما ظهرت مصادفة بلا علة أو سبب لها فإنها كذلك ستختفى دون أية بقية أو أثر باق على أى شىء آخر. ومادامت الروح مثل البدن مادية فإنها لن تحيا بعد موت البدن. أما ذراتها الدقيقة فستبدد فى الهواء مثل الدخان. فما الداعى إذن أو السبب فى أى خوف ؟

ولكن الخوف من العقاب على ما ارتكبه المرء من جرائم ليس هو السبب الوحيد للخوف من الموت. فالموت ينظر إليه أيضا على أنه أشبه بلص يأتى عندما يأتى لينتزع من قبضتنا كل ماهو لذيذ وطيب. ويعالج ابيقور هذه المشكلة على نحو أكثر تعقيدا ودقة وأقل مباشرة. فهو يشير إلى أننا

مادمنا لا نستطيع أن نتنبأ بالمستقبل فالأولى بنا ألا نتطلع أبدا إلى مصدر سرورنا ولذتنا. فكل من يفعل ذلك معرض لأن لا تتحقق له هذه الرغبة ويصبح محبطا فى مسيرة حياته. فكل ما نأمل فيه من المستقبل معرض للتهديد الدائم من التغير والموت. ولهذا تكون كل آمالنا ممزوجه بالقلق. وإذا ربطنا أنفسنا بمستقبل غير مأمون فاننا نجعل حياتنا فى الحاضر بائسة شقيه.

وفى هذا التحليل للخوف والشقاء الذى يعيشه الناس فى كل مكان تتبدى لنا صورة كامله قوية لمفهوم ابيقور للموت. ولنلاحظ أنه لا يحاول أن يقنع الناس أنه من الممكن تجنب الموت بل يقرر لهم أنه قد يأتى فى أية لحظة ليسرق كل أمل لنا. فأبيقور على العكس يؤكد ويبرز قوه الموت التى لا تساوم. ونستطيع أن نتبين من نظريته فى الطبيعة إن عامل الموت هو ببساطه التشتت الذى لا مفر منه للذرات. وعامل الموت ليس شيئا خارجيا عن المادة يوجهها فى هذا الاتجاه أو ذاك ولكنه هو نفس طبيعة المادة ذاتها. وهو ليس مجرد عامل قوى ولكنه من الجوهريه بحيث لا يمكن أن تسيطر عليه أى نوع من الحرية أو المعرفة.

فالحرية ليست إلا العشوائية والذهن لا يتركب إلا من المادة. والحقيقة أن رغبتنا نفسها فى الارتفاع عن المصادفة والعارض هى علة شقائنا وذلك لانها رغبة تنشأ عن عجزنا أمام قوة الموت وتؤكد لنا هذا العجز. وهى تدفعنا لأن ندخل معركة لا يمكن إلا أن نخسرها. ويرى أبيقور أن هذا الفزع القائم فى نفوس معاصريه والذى يراهم يحيون به إنما يجعل حياتهم وكأنها ليست حياة، فهى فى الواقع نوع من الموت الحى الذى وصفناه بأنه الحزن.

ولاشك أن لدى إبيقور علاج لهذا الحزن. فلديه طريقه لان يقود الاحياء إلى الحياة مرة أخرى وذلك بأن يطالبهم باستبعاد الرغبة والتخلص منها. وهو يطالب الناس بذلك مرارا لأن الرغبة هى التى تلقى بنا تحت رحمة المستقبل وما يخفيه لنا من خيبة أمل واحباط. فعليك ألا تلقى بما لك من وضع إلى العشوائية فلن تنجح، وعليك أن تترك الموت يمتلك مستقبلك وعش أنت فى الحاضر. ومع ذلك فعلينا أن نتذكر أن ابيقور لا ينصح بالتخفى والاستسلام راضيا بأن ينتهى المرء إلى الحزن والحال السيء. فهو فى الحقيقة يعد المرء بأنه سيشعر بلذة إيجابية من اخماد اللذه. ويعبر عن ذلك بنصيحة جديرة به وبمذهبه قائلا: «إذا أردت أن تجعل بيتوكلس Pythocles غنيا فلا تعطه مالا ولكن علمه أن يقلل من رغبته (٦).

ويطلق ابيقور هذا المبدأ حتى على أصعب الظروف الانسانية. فعندما يكون المرء فى أشد أحوال الحاجة كما فى الجوع أو المرض أو الالم الشديد كأن يكون خاضعا لأقسى أنواع التعذيب فليس هناك ما يمنعه أبدا من تذكر لحظات اللذه والمتعة السابقة ليريح نفسه بذلك. فليس هناك فى الشقاء الحاضر ما يمكن أن يفوق فى قدره ماهو مختزن فى الذاكرة من متع الماضى إذا كان المرء قد عاش حياة طيبة حقا.

ولكن كيف يعيش المرء حياة طيبة وكيف يمكن إخماد وإطفاء الرغبة. يجيبنا أبيقور على ذلك قائلا: بان يعيش المرء ببساطه وبأن يستجيب للاحتياجات المباشرة للبدن. ولاشك أن هذا المجال هو الذى أدى إلى أكثر أنواع سوء الفهم لمذهبه. فهو يكتب قائلا: إن بداية وأصل كل خير هو لذائذ المعدة بل وحتى الحكمة والثقافة يجب أن ترد لذلك (٧).

وهو لايعنى بذلك أن يتخم المرء نفسه أو أن يسعى وراء كل أطايب الطعام. بل هو يعنى على العكس تماما أن يقضى المرء بأ قرب وسيلة على الشهية للطعام والعطش للماء. فإذا ما تخلص المرء من هذه الاحتياجات الجوهرية فقد يستطع المرء « أن ينافس زيوس نفسه فى السعادة» (٨).

ويفرق ابيقور بين الرغبات الطبيعية والضرورية وبين الرغبات التى قد تكون طبيعية ولكنها ليست ضرورية. ويقع الجنس فى النوع الثانى من الرغبات. فهو رغبة طبيعية ولكنه ليس ضروريا. أما الجوع والعطش فهما وحدهما الرغبات الطبيعية الضرورية. وقد تمتع ابيقور بالجنس بل وفيما يبدو كان تمتعه متكررا ولكنه يحذر الآخرين من اعتباره ضروريا أو مفروضا. فهو يقول: « إن ملذات الحب لم تفد الرجل أبدا وقد يكون محظوظا إذا لم تسبب له أى ضرر» (٩). أما عن «الرغبات مثل الرغبة فى النجاح فهو يعتبرها لا ضرورية ولا طبيعية ولكنها، وببساطة، ترجع إلى خيال باطل لا جدوى منه» (١٠). فليحذر المرء من الطموح ومن السعى وراء أهداف كبيرة، «فلاشيء يقنع الرجل الذى لا يقنعه القليل» (١١).

وهكذا إذن يكتمل لنا عرض جوهر تفكير أبيقور. فالموت لا مفر منه وهو تشتت لا يمكن توقعه للذرات التى التحمت بالصدفة لتصنع الحياة. والحياة فى جوهر طبيعتها ظاهرة منقطعه غير متصله. وليس ثمة قوانين تؤدى إلى ظهورها. وليس لها أثر باقى على ما يليها من كتل المادة. فقد جاءت بلا سابقة وسوف تفنى بلا بقيه. وحيث أن الذهن هو أيضا مادى فهو بذلك خاضع للصدفة والعشوائية وليس هناك أمل للسيطرة من خلال المعرفة. فلن تغير المعرفة شيئا. وهى لا تستطيع إلا

أن تعطينا صورة دقيقة عن طبيعة الأشياء وبذلك تفيدنا فى إراحتنا. بل فى الحقيقية إن الفهم الصحيح لأن الموت لا مهرب منه ولا يمكن تجنبه ومعرفة أنه لا يمكن التنبوء بوصوله قد يكون فيه لذة ايجابيه لنا. ولكن إلى أى إتصال يمكن أن نأخذ إليه الانفصال الذى يحدثه الموت؟ وكيف يمكن أن نبلغ معنى أكبر وأعلى بحيث يشمل ويغطى الانفصال الذى لا معنى له. ولقد رأينا أن ليس عند أبيقور إلا صورة واحده مطلقة من الاتصال وهى اتصال الذرات. ولكننا عرفنا أيضا أنها تنحرف وأنها غير زمنية وأنها فى حركة متصلة دائمة. وهكذا فإن ابيقور يطلب منا أن ندرك للموت أن يمتلك مستقبلنا أى أنه يطلب منا أن نتعلم فى الحقيقية أن نقبل طبيعتنا الذريه. فهو يطلب أن لا نحاول أن نرتفع على التغير بل أن نستسلم له وأن لا نحاول أن نكون أحرارا بل أن نقبل بالصدفة والعشوائية وعليك أن ألا تقيم سعادتك على زمانيه المستقبل غير المضمون بل أن تطلق نفسك للتدفق الأبدى للماده.

وفى مواجهة الموت على أنه تشتتا للمادة فإن يرد على ذلك بأن ينمى فى النفس نوع فريد من الاغفال الرزين Serene disregard.. فمادامت عشوائية الموت أقوى من أى عامل نمتلكه، فلنغفله إذن ولا نلقى بانتباهنا إلى اثاره بل ننصرف بدلا من ذلك إلى ما يسبق الموت:أى الحركة الأبدية للكون. فلا نتصارع مع الزمن، «وعش مجهولا». ووجه همك فقط إلى الوظائف الأولية فى وجودك: العطش والجوع. ففيها تكون أقرب ما يكون من وجودك المادى.

ولقد رأينا بوضوح أن ابيقور لا ينصح بنوع من التخلى Resignation فهو يعتقد أنه لايقود الأحياء إلى حال من الظلمه وانعدام الفكر بل إلى تجربة أكبر للحياة. ويقول: «من كانت حاجته للغد هى أقل القليل فإنه هو الذى يمضى بفرح كبير لاستقبال الغد(١٢)». والواقع ان كتاباته تكشف عن فرح واستبشار لا تخطؤه الأذن. وتتحصل لنا من هذه الكتابات صوره رجل يجد سرورا وثقة كبيرين فى صحبة أصدقاءه وكفاية حديقته. وقد تكون اشادته ومدحه الزائد للصداقة هى النغمة التى يترنح بها فلسفته. فإذا ما قضينا الحد الأدنى من احتياجاتنا وخلصنا انفسنا من الخوف والجشع وغيرهما من ثمار الجهل فاننا نصبح حينئذ أحرارا لأن نتقاسم ما نملك مع أصدقائنا. وهنا يبرز ويؤكد خاصة على الحوار والحديث بين الأصدقاء. ومع ذلك فاننا نرى فى مدح أبيقور للصداقة جانبا غير مقنع بما فيه الكفاية، وذلك على الأقل فى السياق العام لفلسفته. فانه من الصعب أن نتصور حوارا وحديثا لا يقال فيه شيئا ذو مغزى أو دلاله على المستقبل. فهو يرى أن الحكيم من يستطيع أن ينفى من نفسه كل اهتمام بما هو آت. وعند ذاك فماذا يكون فى الحوار ألا تبادل التكاهات والحديث فى

المواضيع التافهه؟ وماذا تعنى الصداقة إن لم يكن لها دلاله وتعلق بالمستقبل؟ وماهى هذه الصداقة التى لا يكون لها تأثير يغير ويحول مجرى حياة المرء؟ ولنقارنها إذن بحوار ستراط حيث كان المطلب ليس هو مجرد قضاء الوقت باغفال ابيقورى بل التغيير والتحرير فى نفوس الأصدقاء.

ومع ذلك فإن لدينا من الأسباب ما يجعلنا نعتقد اعتمادا على شذرات متفرقة عن حياة أبيقور أنه لم يكن هو نفسه يحيا بمثل هذا الاغفال DISREGOAD. بل إننا نستطيع فى الحقيقة ان نستنتج أنه كان صديقا يعتز به الأصدقاء قد أثرت حياته فى العديد من الأصدقاء وأحدثت فيها تغييرا وتحويرا. فإذا كان هذا صحيحا فلابد لنا أن نستنتج أيضا أنه لم يستمد تصميم حياته من فلسفته. فإن هذا النوع من الاغفال الذى يجب أن يكون الاجابة الصحيحة على الموت عندما ننظر إليه على أنه مجرد تشتت عشوائى هو أمر فى الحقيقة يتعارض مع الصداقة. فهذه النظرة للموت تحدث فى الشخص نوعا من الانفصال والتجرد الذى يعزل المرء عن كل ماله قيمة فى الوجود الإنسانى.

وتستطيع الآن أن نلتفت إلى النظرية العلمية الحديثة التى سبق أبيقور إلى كثير من جوانبها على نحو مثير للالتفات، وأن نتساءل إذا كان ماتمثله هذه النظرية من فهم أكثر تعقيدا وتطورا لطبيعة الحياة والموت تمثل أيضا تقدما على الإغفال الفلسفى الذى أوصى به ابيقور.

وقبل أن نبدأ علينا أولا أن نتبين فارقا جوهريا بينه وبين المنظرين العلميين المحدثين. فأبيقور لم يشتغل بالفلسفة من اهتمام مجرد بالحق بل نتيجة لرغبته فى «طرد عذابات الذهن والتخلص منها». ولما كان الخوف من الموت أحد الأسباب الرئيسية للعذاب الذهنى فإن تطوير مفهوم للموت كان أمرا ذو دلاله وظيفية لفلسفته. اما النظرية العلمية المحدثه فإنها إذا اهتمت بآلام الذهن فليس ذلك على أنها تريد أن تشفيها بل كواحدة من الظواهر العديدة التى يتوجب دراستها أى دون أن تكون هذه الدراسة لأى سبب آخر الا فهمها.

ولهذا السبب فاننا لانجد إلا كتابات قليلة عن الموت بما هو كذلك مما يمكن أن يعد كتابات علمية. وبدلا من أن نتعقب هذه الكتابات فاننا سنقارب النتاج العلمى طارحين عليه المشكلة التى تبدت فى كتابات ابيقور عندما حاول أن يجد مكانا فى تفسيره للكون لمفاهيم وتصورات الحياة والموت. وعلى وجه الخصوص سنحاول أن ننظر فى مقدرة النظرية العلمية على أن تواجه العشوائية أو التلقائية التى تميز الحياة عن غيرها من الظواهر الطبيعية. وعند ذالك نتساءل ماهى النتائج المتحصلة عن هذا فى فهم الموت وفى تكوين الاستجابة لما يهدده للحياة من انفصال.

ومن الواضح أن علينا أن نبدأ بالبيولوجي الذى هو علم الحياة، والبحث فى البيولوجى قديم يرجع إلى أرسطو نفسه الذى أمضى وقتا طويلا من حياته يجمع ويصنف نماذج من الحياة النباتية والحيوانية. ونستطيع من كتاباته الباقيه أن نعرف أنه حدد وميز حوالى ٥٤٠ نوعا من الحيوانات وانه درس الكثير منها بالتشريح وبملاحظة سلوكها.. ولكن علم الحياة لم يصبح مجهودا جمعيا واسعا ولم يطور منهجية خاصة فى البحث إلا فى القرن التاسع عشر.

وفى هذا القرن أصبح أبرز اهتمام للبيولوجيين هو متابعة ما اسموه «سر الحياة» وهو موضوع آثار التأمل البيولوجى منذ عصر النهضة. وقد كان العلماء مقتنعين أن مبدأ الحياة وما يمثل جوهرها أمر يمكن كشفه عن طريق البحث العلمى.

ومن المدارس الفكرية التى كان لها تأثير واسع على هذه المناقشة مدرسة تبنت المذهب الذى يطلق عليه عادة «الميكانيكى». وتقول النظرية فى هذا المذهب أن كل حدث حى أو غير حى يقع فى سياق عِليّ. ولابد أن ينظر إلى كل حدث على أنه أثر مباشر لما سبقه مباشرة وأنه علة لما يليه. وليس هناك أى استثناء فى هذه النظرة لأى حدث. وليس هذا الفهم إلا الأبيقوريه دون الانحرافات التى تقول بها فى الذرات.

وكان الميكانيكيون مشتبكون فى جدل مع من يسمون بالحيويين Vitalists حول هذا الموضوع. والحيوية مصطلح يشير على نحو عام إلى عدد كبير من الحلول لمشكلة اكتشاف الصلة والاتصال بين الحياة وبين بيئتها الطبيعية. ولكن هذه الحلول كانت تتضمن القول بجواهر فريده أو بمبادىء للسلوك أو تركيب غائى يذكر بأرسطو وأى شىء آخر غيرالميكانيكية المباشرة. وقد نشأ صراع كلاسيكى قديم بين الحيويين والميكانيكيين منذ القرن السابع عشر عندما اكتشف العالم انطون فان لويو ونهوك Anton Van Leeu Wenhook الحىُ المنوى للذكر Spermatoza. وعندما عجز الميكانيكيون أن يجدوا تفسيرا لتطور هذه الكتلة الدقيقة من المادة لتصبح كائنا ناضجا يبلغ حجمه الآف المرات حجمها الأصلى فقد رضوا بأن يستنتجوا أن الكائن الناضج يوجد بالفعل، وإن كان ذلك بالطبع على نحو مصغر، داخل جسم السبرماتوزوا. وكانوا يشيرون إلى هذا الكائن المصغر باسم Homunculus (القزم).

وقد ظل علماء علم الحياة يؤمنون طوال قرن من الزمان تقريبا بهذه النظرية حتى أنهم اقنعوا أنفسهم أنهم يستطيعون رؤية هذا القزم من خلال الميكروسكوب وهو جاثم مقعى فى نسيج

الحيوان المنوى. ولكن ظلت هناك بالطبع المشكلة المحيرة لتفسير أين تكون الأجيال المقبلة. والغريب أن بعض الميكانيكيين لم يخشوا أن يقرروا أن فى كل كائن قزمى لابد أن تكون هناك خلايا تناسلية صغيرة تحتوى هى أيضا على أقزام أصغر وهذه الأقزام .. وهكذا.

وقد ساير أفكار الميكانيكيين اتجاه آخر للحيويين الذين وجدوا أن الاكتشافات الجديدة فى علم الأجنة من الأيسر أن تتفق مع نظريتهم حول الحياة. فقد أصروا على ما ثبتت صحته بعد ذلك بالملاحظة عن طريق ميكروسكوبات أكثر تطورا من أن المراحل الأولى للجنين لا تكشف عن وجود العديد من الأعضاء وأجزاء الجسم. ولذلك يرون أن من المعقول أن نقول أن هذه الأعضاء لم يكن لها أن تتطور مالم يكن هناك مبدأ يقودها ويوجهها نحو غاية أو نهاية مقدرة مسبقا. ولكن كما أن محاولات الميكانيكين الأولى لتفسير ما كشف عنه تطور علم الأجنة من حقائق قد تداعت وانتهت إلى تفسير عقيم فكذلك بالمثل، أسقطت محاولات الحيويين تماما بنتائج علم الوراثة التكوينى الحديث Genetics. وعلى حين أن التفكيرالميكانيكى مازال مع شىء من التطوير مقبولا لدى بعض المنظرين العلميين فإن الاتجاه الحيوى قد أختفى تماما. فالحيويون لم يستطيعوا أن يعزلوا أى جواهر أو عمليات يمكن أن تعتبر ممثلة للحياة نفسها كما أن حلولهم الأخرى قد ثبت أما إنها غير مناسبة أو غير كافية لتفسير الحقائق أو قد تم أثبات خطئها وزيفها.

ولكن هذا لا يعنى أن كل الأسرار الغامضة لظاهرة الحياة قد كشفت. فمازال هناك الكثير منها الذى يحير المنظرين المحدثين.

فلننظر مثلا إلى حالة ما يسمى Slime mold الفطر الغروى. ففى أحد أنواعها نجد أن كل بوغ Spore على حدة فى الفطر يحيا كأميبات Amoebas فى مستعمرات تضم كائنات متشابهة تماما ومع ذلك يوجد كل منها ككائن فرد منعزل. وهذه الأفراد ذات الخلية الواحدة تستجيب إلى منبه مازلنا لم نفهمه وإذا بها تبدأ فى التحرك نحو المركز متجمعة فى كتل بها من ١٠,٠٠٠ إلى ٥٠,٠٠٠ فرد آخر. وهذه الكتلة المتجمعة والتى أصبحت واضحة للعين المجرده يكون لها مظهر دودة مشعرة Stubby وتتحرك إلى مكان أكثر جفافا ويحدث فيها تغيير ملحوظ. فالخلايا المفرده تقوم بواحدة من وظائف ثلاثة وفقا لمكانها وموضعها من الكتلة. فالطبقة السفلى تتشكل على شكل قرص يمسك بالمستعمرة ثابته فى مكانها وتتجمع خلايا أخرى على شكل ساق تحمل كتلة دائرية تهاجر نحوها بقية الكيانات بحيث تكون كيسا فى بوغ ما يلبث أن ينفجر وينطلق منه الآف البوغات التى تطير فى الهواء. وليس كل بوغ إلا كائن مفرد قد جف وتصلب ومع ذلك فكل منها قد أحتفظ بقدرته البيولوجية على أن يعيد تكاثر نفسه ليكون مستعمره جديدة.

والأمر الفريد الملفت للنظر فى سلوك الفطر الغروى ليس فى تعقيده فهو فى الحقيقة واحد من أكثر أفراد جنسه بساطة ولكن الفريد هو أن كل خلية يمكنها أن تؤدى ثلاثة وظائف مختلفة تماما وذلك على نحو يجعلها تبدو وكأنها مجرد عمليات ميكانيكية. وعلاوة على ذلك فإن أى واحدة من الخلايا يمكن أن تقوم بأى واحدة من الوظائف الثلاثة وذلك حسب علاقتها بالخلايا الأخرى. فبعضها يصبح قاعدة البوغ لمجرد أنه فى قاع المستعمرة من الكائنات المفردة.

وقد يكون من الممكن التوصل إلى تفسير ميكانيكى مناسب لهذه الظواهر ولكن المهم أن نفهم المشكلة التى تثيرها مشكلة من هذا النوع. فالحياة فى هذه الحالة تحتاج إلى أن توصف بوصف يختلف تماما عما يوصف به غيرالحياة. ولهذا فهى تقع خارج مجال البحث العلمى وتظل غير مفهومه بالنسبة للمنظر العلمى.

فسلوك الكائن العضوى من أمثال الفطر الغروى. وهناك مالاحصر له من النماذج له. هو فى الحقيقة ظاهرة شاذة Anomaly. وذلك بمعنى أنها ظاهرة لا تتفق مع أى قانون معروف للسلوك. والنظرية العلمية لا تستطيع أن تقبل أو تحتمل بالشذوذ. والسبب فى ذلك أن كل تفسير يستهدف بيان الاستمرار والدوام أو عدم التغير فى تسلسل الأحداث : « فالاستراتيجية الأساسية للعلم فى تحليله للظواهر أن يخلص من المتغيرات وأن يطاردها. فكل قانون من قوانين علم الطبيعة مثله مثل كل تطوير أو صياغة رياضية يحدد ويخصص علاقة غير متغيره» (١٤). فإذا ما طرأت ظاهرة ليس لها علة واضحة يمكن تمييزها أوتأثير محدد فإن هذا يعنى أن شيئا متغيرا لا يحتمل قد واجه تحليلنا. وقد يعنى هذا اضطراب عميق فى النظرية القائمة ـ مما قد يتطلب تغييرا واسعا فى المعرفة أو يتطلب مراجعة للقوانين الأساسية نفسها. ومثل هذه المتغيرات أو الظواهر الشاذه هى التى انهت مثلا نظرية بطليموس الفلكية أو فيزياء نيوتن (١٥). وفى العقود الأخيرة حذر البحاث العاملين فى مجال الأدراك فوق الحسى Extrasensory والتحريك النفسى Psycho kenesis من الخطر الذى يكمن فى أبحاثهم للنظرية القائمة (١٦). وبمعنى آخر فان المشكلة التى تواجهنا فى مناقشة طبيعة الحياة والموت هى مدى التماسك والترابط المنطقى فى المعرفة العلمية.

فما يعنينا هنا ليس حقيقة أن الحياة والموت لا يمكن تفسيرها إلا بعملية غير مادية ولكن الذى يهمنا هنا هو حقيقة أن الحياة والموت لها من الصفات ما يجعلهما يتأبيان على كل تفسير. فالحياة ظاهرة، والواضح أن الواضح أن لها طابع يجعلها علة ذاتها Self Causing مما لا يتطلب وجود عله سابقة عليها. وكذلك الموت ظاهرة شاذه لأنه يجلب شيئا ما إلى ختام لا يترك بقية وعلى ذلك فهو حدث ليس له ما يعقبه أو يأتى بعده.

ولم يكن العلماء على غير وعى بهذه الأشكالية ولم يقفوا صامتين أمامها. وسننظر بإيجاز فى محاولتين هامتين للمحافظة على التماسك والترابط المنطقى للمعرفة العلمية دون الاضطرار إلى إنكار أو تجاهل الخصائص الملحوظة للكيانات الحية.

وأول هذه المحاولات هى نظرة متولدة من النظرية الحيوية وقد ظهرت أخيرا تحت اسم البيولوجيا العضوانية Organicism أو العضوية Organismic. ففى حالة الفطر الغروى مثلا يرى أصحاب هذه النظرة أنه يجب الاهتمام بالنظر فى تنظيم المستعمرة، واعتبار أنها تستهدف هدف الكيان العضوى كله مما لا يمكن لأى جزء منه أن يحققه. ويمكن القول إذن أن المنظومة كلها وكأنها تعطى الأوامر المناسبة لكل خليه من الخلايا. ولايعنى هذا أن المنظومة تفعل شيئا ما ولكن هذا طريقه لوصف ما تفعله الكيانات المفردة فى الكتلة التى تكون المجموعه. فالتنظيم إذن المستمد من المنظومه هو تصور يمكن استخدامه لتركيز الانتباه على قوالب السلوك ولايمكن حتى أن يستخدم كتفسير. بمعنى أن كل بوغ فرد فى الفطر لا يسلك هذا السلوك لأنه عضو فى نظام، بل الحقيقة أن سلوكه هذا السلوك هو تنظيمه العضوى نفسه.

ويفضى بنا هذا الى نتيجة متواضعه تجعلنا نقول أن البيولوجيا العضوانية هى مجرد سبيل البيولوجيين فى الاحتفاظ بمجالهم العلمى متميزا ومفترقا عن بقية مجالات العلم مثل الكيمياء أو علم الطبيعة حيث لايصبح لهذا المفهوم للتنظيم العضوى أى فائدة أو نفع. وينفى مورتون بكنر Morton Bockner فى دفاعه عن البيولوجيا العضوانية أن تكون وظيفة البيولوجى أن تصف العالم ، كما هو فى الواقع ، وهو يقبل القيد الذى فرضه إيمانويل كانت قبل ذلك بقرنين تقريبا على التفكير النقدى. فكانت يقول أن العقل النقدى لا يمكن له أن يعرف الموضوع كما هو فى ذاته، وعلى ذلك فإن العقل لا يدرك مباشرة عن طريق المعرفة بل ينظم تفكيره على نحو يمكن له معه أن يشكل المعرفة وأن يستخلصها من الإدراكات الحسية غير المنظمة فى العالم. فبكنر يعرض علينا أن هناك ، نحو بيولوجى للتفكير ، وهذا لا ينظم مدراكنا الحسية على نحو له مكانة أعلى أو مفضل، ولكنه بالتأكيد على نحو متميز متفرد. وبمعنى آخر فإن الفكر البيولوجى ليس مناقضا أو معارضا لفروع العلم الأخرى ولكن المسألة أن البيولوجيين لهم من الاهتمامات والتصورات مما ينتفع به أو يستخدمه بقية العلماء. وهو يختتم مناقشته موضحا أن ذلك ، لأن الكل يحدد الجزء، أو فى صياغة أخرى يقول أن تصور الكل يحدد تصور ومفهوم الجزء،(١٧).

وتفيدنا تعليقات بكلر فى جانب هام من الموضوع. فهى تحذرنا من أن نتوقع أن نكتشف عند البيولوجيين هذا الذى رجعنا إليهم أولا لمعرفته أى ماهى الحياة وما هو الموت. فما نستطيع أن نتعلم منهم هو أين تقوم تصورات «الحياة» و«الموت» فى الحديث الأكاديمى. فهو يؤكد أن شذوذ الحياة والموت ليس شذوذا فى الواقع والحقيقة إلا فى داخل سياق حديثنا العلمى. فإذا كانت تطورات الحياة والموت لا تندرج ولا تتكامل فى سياق حديثنا العلمى فليس لنا مع ذلك أن نفترض أن ظواهر مثل الحياة أو الموت غير قائمة بل علينا أن ندرك أن علينا عندما نتحدث عنهما أن يكون ذلك خارج حدود هذا النمط من الحديث العلمى.

ويكون السؤال حينئذ هو هل يمكن لتصورات الحياة والموت أن يستوعبها نحو اللغة العلمية دون أن يشوه أو يفسد شرعيتها الأساسية. ويفضى بنا هذا إلى محاولتنا الثانية لتبيان كيف يمكن أن تفسر على نحو لا يتعارض مع تفسيرنا للظواهر غير الحيه. وقد نستطيع أن نعتبر هذه المحاولة على إنها امتداد للتفكير الآلى (الميكانيزم) ولكن بعد أن تغير تغيرا كبيرا. وبهذا قد نستطيع أن نسميها نظرية آليه متطورة أو متقدمة. ومن بين القائلين بهذه النظرة نجد عددا من أكبر المنظرين لهذا القرن.

ولاينكر أولئك المنظرين للآلية المتطورة النسبة الكبيرة لعدم الاحتمال المرتبطة بظهور الحياة فى الكون. وقد حسب احدهم الاحتمال الاحصائى لهذه القفزة من الجزء غير الحي إلى أول وحدة من المادة الحية التى حدثت نتيجة للتغير Change، فقرر أنها تقريبا تبلغ ١٠٩٥٧٨٠٣ (عشرة أس ثلاثة مليون وسبعة وثمانون ألف وتسعة وخمسين) . ولو أننا سجلنا هذا الرقم كاملا لاحتجنا من الأصفار مالا يستطيع أن يستوعبه مثل هذا الكتاب الذى بين أيدينا. وسيصبح هذا الرقم أكثر كبرا واتساعا لو اننا تساءلنا عن الاحتمال الاحصائى لظهور عقل مثل عقل أرسطو بالصدفة. ومثل هذا التخمين الكونى يقصد به فى أغلب الأحيان مجرد تبيان أن احتمالا على هذه الدرجة من الضئوله يكاد يكون مساويا للاستحالة مما يردنا إلى القول بأنه لابد أن يكون للحياة مصدرا غير مادى. ولسنا مضطرين على أية حال إلى أن نستخلص مثل هذه النتيجة ولكن علينا على الأقل أن نسأل هذا المنظر المادى المتطور للآلية كيف يمكن أن نفسر مثل هذا البعد عن الاحتمال دون أن نلجأ ونضطر إلى القول بأنه ليس إلاشذوذا بالمعنى التام.

ولدينا مثل هذا المفكر الذى نتطلع إليه فى العالم الفيزيائى الكبير اروين شرودنجر Erwin Schorodinger الذى قال أن مثل هذا القدر من عدم الاحتمال الذى يعجز العقل عن تصوره والذى

تمثله هذه الأرقام ،يمكن أن يعد بسهولة أكثر الحقائق اثارة للاهتمام التى كشف عنها العلم فى أيامنا هذه.(١٩).

وكتاب شرودنجر الآسر حول هذا الموضوع موجه للسؤال التالى ، كيف يمكن للاحداث فى المكان والزمـان التى تحـدث فى الحـدود المكانيـة لكائن حى أن تفـسر بعلمى الفـيـزياء والكيمياء(٢٠).

وهو يبدأ أولا بأن يقرر أن « قوانين الفيزياء والكيمياء هى قوانين احصائية خالصة (٢١). وعندما نتحدث عن أصغر العناصر التى استطاع الفيزيائيون أن يعرفوها فلابد لنا أن نفكر فى حدود الاحتمالات. ويرجع السبب فى ذلك إلى بعض المفاجآت الغريبه التى ظهرت من دراسة الذرة فى العقود الأولى من هذا القرن. فقد أكتشف أولا أن الذرة ليست هى أصغر وحدات المادة كما كان يفترض الفلاسفة اليونانيون ولكنها تركيب معقد يتكون من جزئيات أصغر بكثير مما يمكن تصديقه. والذرات نفسها هى أساسا من الصغر حتى لو اننا وضعنا علامات على كل جزئيات الماء (المتكون من ذرات عديدة) والموضوع فى كوب ثم وزعناه فى محيطات الأرض فلنا مع ذلك أن نتوقع أن نجد ١٠٠ مائة من هذه الجزئيات التى تحمل العلامات فى أى كوب من الماء نأخذه من أى مكان فى البحار السبع (٢٢) ولكن كم هى أصغر النويات Nucleus والالكترونات التى تضمها الذرة ؟ وإذا أردنا أن نستخدم تشبيها آخر فلنا أن نتصور برتقاله قد كبرت وتمددت حتى بلغت حجم الأرض. وعند ذاك فإن الذرات التى تتكون منها البرتقاله لن تبلغ الواحدة منها حجم حبة الكرز. وتظل النواة فى الذرة التى فى حجم حبة الكرز غير مرئية بالعين المجردة ولكن لو اننا كبرنا الذرة حتى تصبح فى حجم قبة كاتدرائية القديس بطرس فى روما وعند ذلك فإن النواة يكون لها تقريبا حجم ذرة الملح أما الالكترون فلن يكون أكبر من ذرات تراب يدورحول النواة بسرعة الضوء(٢٣).

ولا يكاد هذايمثل بالطبع ذلك الجـوهر Substance الجامد الذى ظن الفيزيائيون أنهم سيكشفوه. أما بالنسبة للمكان الكبير الفارغ فى داخل الذرة فإن هذا يعطى المادة طابعا أكثر امعانا فى اللاجوهرية. وهناك فوق ذلك مفاجئات أخرى. فالذرة تتكون من جزئيات كثيرة أخرى إلى جانب النويات والالكترونات، بل أن تركيبها على درجة من التعقيد وعلينا أن نعترف بأننا مازلنا بعيدين جدا عن معرفة كل الأجزاء التى تتكون منها الذرة. وعلاوة على ذلك فقد تبين لنا مع هذا اننا حتى لو توصلنا إلى أصغر جزء فانه لن يكون متكونا مع ذلك من مادة لها صفة جوهرية. وأصحاب الفيزياء النووية يعرفون الآن أن ليس فى الكون ما يمكن اعتباره غير قابل للانقسام، بمعنى أن يكون

ذرة لا تحطم من المادة الجامدة. فهم يعرفون الآن أن كل الجزئيات فى الذرة مهما كانت صغيرة فانها ليست إلا تراكمات لطاقة لها من طول الحياة ما قد يكون أصغر من على واحد مليون من الثانية أو أطول من ملايين السنين.

وقد يكون أبرز الاكتشافات فى هذا المجال أن هذه العقد من الطاقة تسلك سلوكا لا يشبه أبدا سلوك الموضوعات العيانيه المرئية بالعين المجردة. وقد عرفنا من خلال أعمال ماكس بلانك Max Planck والبرت اينشتاين Albert Einstein أن الطاقة لا تأت على شكل تيار متدفق سلس كما تبدو على مستوى ادراكنا الحسى ولكنها تأتى على شكل قفزات اسماهما اينشتاين «كوانتا» Quanta ومن هنا جاء اسم فيزياء الكم Quantum Physics. وأكثر من ذلك فهناك فيما يبدو قدر كبير من العجز عن التنبوء حول ظهور الكوانتا حتى اننا لا نستطيع أن نحدد أين سيكون موقع أى من الالكترونات فى الذرة فى أى وقت محدد. ويبدو فى الواقع أنها تظهر وتختفى فى وجودها دون أن تترك أى أثر. وعلى هذا لابد أن نشير إلى الجزئيات الذرية لا على أنها موجوده هنا أو هناك بل على أنها ذات «اتجاهات أو ميول» للتواجد فى مكان محدد وفى وقت محدد. وهذا السلوك الفريد للكوانتا وغيره من المتناقضات التى ظهرت فى بحوث الفيزيائين مثل «المكان المنحنى Curved Space أو مايسمى بالجزئيات المضادة Antiparticles قد دفع الفيزيائى الشهير شرودنجر إلى أن يسأل نفسه مرارا: هل يمكن حقا للطبيعة أن تكون على هذه الدرجة من التأبى على العقل Absurd كما تبدو لنا فى هذه التجارب النووية؟(٢٤).

ومن الجلى أن هذه الاكتشافات قد أزاحت النظرة الميكانيكية الصارمة للكون واعادت الكثير من السرية والغموض إلى معرفتنا بالواقع والتى يبدو أنها كانت مستبعدة تماما فى الميتافيزيقا الأرسطية. فهناك فى التفكير الفيزيائى قدر كبير من المرونة . والاستعداد لتلقى المفاجئة ولم يكن هذا نتيجة فقط للتعرف على مثل هذا الانتقال المحير للالكترونات من الوجود إلى عدم الوجود وإلى مايبدوا من أن المادة لا قاع لها ولكنه أيضا لما نتوقعه الآن من أنه مع فضنا لأى سر من أسرار المادة تتكشف لنا أسرار أخرى كثيرة.

ونستطيع أن نرى هنا أيضا كيف أننا قد رُددنا مرة أخرى الى الحضن الفلسفى لابيقور الذى أدخلت ذراته ذات الانحراف المفاجىء تبريرا للمغايرة والتفكير فى الكون المادى. وهكذا نرى أن كل من أبيقور والماديين المحدثين يؤكدون وجود منطقة لا تسيطر عليها العلية. وحالنا معهم مثل حالنا مع أبيقور، فهم لا يتركونا لنظرة آليه جبرية تماما ولكن هل تركونا مع قدر قليل جدا من التنبؤ حتى

ينصحونا مثله ألا نثق فى المستقبل؟ ويجيب شرودنجر على ذلك قائلا : لا ليس الأمر كذلك على الاطلاق. فإذا كان من الصحيح أن جزئيات الذرة تخضع لقفزات كوانتم لا يمكن التنبؤ بها، فإنه من الصحيح أيضا أنها فى الاعداد الكبيرة جدا مثل الموجودة فى الكائنات الحية فإنها كمجموعة تتخذ سلوكا منتظما جدا. فعندما يكون الأمر متعلقا بملايين الجزئيات التى تكون حتى أصغر الكائنات الحية فان حديثنا يكون حينئذ متعلقا بدرجة عالية جدا من الاحتمالات. فمع مثل هذه الأرقام الكبيرة لا يكون هناك إلا انحراف ضئيل جدا عن التسلسل العلى وهكذا يمكن للكائنات الحية أن تنعم بدرجة عالية من الاتصال والدوام.وقد نتذكر أن أحد أسباب ابيقور لطرح فكرة الانحرافات Swerves كان اعتقاده انه بدون هذا سيكون هناك تشابه رتيب منضجر فى الكائنات الموجودة. وكذلك الأمر مع شرودنجر فقد كان لابد له أن يبرهن على وجود درجة كافية من التغاير فى قوالب العلية حتى يصبح من الممكن – مع القوانين الفيزيقية التى تفسر بقاء الحياة خلال فترات طويلة من الزمن – أن تسمح لهذه القوانين أيضا بدرجة من التغير الوراثى الذى يجعل من التطور أمرا ممكنا.

ويعود شرودنجر إلى علم الوراثة لينظر فيما يكشفه هذا العلم من أن المورث Gene الواحد لا يحتوى على أكثر من مليون أو بضع ملايين من الذرات. وهذا الرقم من الصغر حتى لا يترتب عليه سلوك منظم وقانونى حسب الاحصائيات الفيزيقية – وهذا يعنى وفقا لقوانين علم الطبيعة(٢٥). فعلى حين أن الكائن الحى هو من الكبر احصائيا حتى يمكنه أن يصحح خروج الذرات الفردية عن القانون، فإن المورثات ليست كذلك. ويشير لذلك إلى الدراسات التى كشفت أن التغيرات الوراثية تحدث فى «قفزات كوانتومية Quantum Leaps »، وكما هو الحال فى سلوك الجزئيات الذرية فإنه لايبدو أن هناك أشكال تتوسط التغيير. ولهذا فقد يظهر تغيير وراثى دون سبب على الاطلاق وبدون علة ظاهرة. حقا أن مثل هذه التغيرات نادرة بالطبع وخاصة التغييرات التى تحدث تعديلا دائما فى الوراثة. فلو أن هذه التغيرات لم تكن نادرة بل كثيرة عامة فسرعان ما يترتب على هذا أن تفقد الحياة اتصالها ودوامها حتى لا توجد على الاطلاق. وعلى حد قول لوكريتيوس Lucretius فقد تولد الكائنات الانسانية من البحر وقد تتولد الأسماك من الأرض. ولهذا يلاحظ شرودنجر : « ليس لنا أن نندهش من أن الطبيعة قد وفقت فى أن تتوصل إلى اختيار دقيق لقيم عتبات التغير مما يجعل من الضرورى أن يكون التبديل والتغيير نادرا» (٢٦).

وعلى حين أن شردونجر يدخل اكتشافات العلم الحديث فى مناقشته لطبيعة الحياة فانه يتركنا نأمل أملا تجريبيا وإن كان موثوق به فى أن قوانين الطبيعة يمكن أن تفسر الحياة بنفس الطريقة

التى تفسر بها كل الظواهرالأخرى. فهو يؤمن إيمانا أكيدا أن الذرات لابد ان تتخذ نفس السمات سواء كانت فى مادة حيه أو جامدة. ولكن على مستوى الذرات لايمكن أن يكون هناك موت أو حياة بل مجرد عمل وفعل الطاقة فى الحدود التى اكتشفها العلم وقررها. وبعد عدة سنوات وبعد ما حدث من اكتشافات كبيرة فى علم الوراثة يقدم جاك مونو Jacques Monod عالم الكيمياء الحيوية ، والحاصل على جائزة نوبل، مساندة أكيده لما يعتقده شرودنجر وذلك من خلال علم الحياة.

ومونو يقدم إلى نفس الظاهرة بمعرفة أوسع بعلم الحياة والكيمياء المتعلقة بالموضوع ويؤكد مثل شرودنجر أن قوانين الكيمياء الحيوية تتمشى مع قوانين علم الطبيعة. ولكن مونو يجعل المشكلة العقلية على قدر أكبر من الصعوبة وذلك بملاحظته أنه لا يكفى تفسير الثبات الوراثى فى الحياة بل يجب أيضا تفسير ما يطلق عليه التكون التشكلى التلقائى أو الذاتـــى Autonomous Morphogenesis وماله من طابع هو فى جوهره غائى Teleonomic. وبمعنى آخر فإن مونو يرى أن من الضرورى أن نفسر لما يمكن للكائنات الحية أن تتكاثر بذاتها وكأنما من داخلها دون أى عامل خارجى على حين يلزم وجود مثل هذا العامل فى حاله حتى أدق الالات التى يصنعها الانسان. ثم علينا أن نفسر لماذا تبدو المادة الحيـة وكأنها تبحث عن هدف فى كل سلوك لها. ومع ذلك فهو يتطلب أن تكون هذه التفسيرات ملتزمة بالمعايير الصارمة لما يسمية مونو الموضوعية الفلسفية. وهو يعنى بهذا أن علينا ألا نلجأ فى التفسير إلى قوى أو عناصر لايمكن أن تخضع للملاحظة المباشرة فى المادة الطبيعية. ويلقى هذا بالطبع عبئا ثقيلا على أى تفسير للطابع الغائى للحياة خاصة وأن علينا أن نكتشف كيف يعتبر الاتجاه لهدف فى الكائن الحى هو من خصائص تركيبه الكيميائى حتى ولو كان هذا الهدف بعيدا تمام فى الزمن وفى التركيب. فكيف لنا بمعنى آخر أن نتبين العوامل الطبيعية فى بويضة من خلية واحدة تم تلقيحها حديثا والتى ستؤدى إلى الكائن الانسانى الناضج الذى يكبرها ملايين المرات والذى يكون من تعقيد التركيب بحيث يمكن له أن يكتب كتابا مثل كتاب مونو المعنون ، الصدفة والضرورة، .

وقد اتبع مونو خطا من التفكير يشبه تفكير شرودنجر وذلك على الرغم من أن مونو كانت له ميزة أساسية على شرودنجر وذلك اكتشـاف ال «د .ن. ا» الذى اكتشفه واطسن Watson وكـريك Crick فقد كان هذا الاكتشاف بالاضافة إلى ما تبينه مندل Mendel من أن « الجـينه هى الحـامل الذى لا يتغير للسمات الوراثية وما جرى بعد ذلك من تحديد التركيب الكيميائى للجينة، مما يعتبر دون شك أكبر الاكتشافات التى تمت فى علم الحياة (٢٧).

ففى دراسات الوراثة حيث تبدو الطبيعة الغائية أكثر وضوحا قدم اكتشاف جوهر ال د ن ا أهم قطعة فى حل اللغز الذى حاول علماء الكيمياء الحيوية حله.

ومن الناحية العلمية فإن مشكلة تفسير الاستهداف الغائى هى مشكلة تفسير عمليات الاتصال من جيل لكائن حيوى إلى آخر. فالوظيفة الخاصة التى يؤديها ال د ن ا هى أساسا وظيفة اتصال. فهو يسيطر على سلسلة من التفاعلات بين البروتينات التى تحتوى على عمليات النمو والتطور للبدن. وبعبارة أبسط فإن وظيفة ال د ن ا أن يمنع حدوث تفاعلات كيميائية محددة حتى تحدث تفاعلات أخرى محددة ولكنه يحقق هذه الوظيفة على نحو من الدقة لا يسمح لإمكان حدوث أى تغيير فى مسلسل التفاعلات. فبمجرد تلقيح البويضة يبدأ مسلسل ال د ن ا فى تحديد بقية حياة هذا الكائن. وهناك دائما امكانية نابعة من عدم اليقينية المطلقة لسلوك الذرات. مثل أن يكون واحد من البروتينات الداخلة فى مسلسل ال د ن ا شاذا مما يؤدى إلى سمات مغايرة فى الكائن الحى. ومثلا فى حالة التوائم المتشابهة تماما فهناك تغايرات فيزيقية صغيرة لاحد لها على الرغم من أن تسلسل ال د ن ا واحد للتوأمين ولكن هذه التغييرات تكون من الدقة حتى لا يكاد يمكن تبينها. ولكن نظرا لعدم الاحتمال الاحصائى للتغير فى كتلة كبيرة مثل البدن الانسانى فإنه يندر تماما ظهور تغيرات واضحة مرئية.

وتعتبر هذه النقطة الأخيرة غاية فى الأهمية فى دراسة التطور. فلقد كان المنظرين الأوائل للتطور مخطئين فى تصورهم أن التغيرات التى تحدث بالصدفة فى التركيب الفيزيائى للكائن العضوى تعتمد على عمليات الاختيار ويرجع خطأهم فى ذلك إلى ما تبين من أن التغييرات التى تحدث فى مسلسل ال د ن ا لا تورث. وبمعنى آخر يمكن التعبير عن ذلك بأن ال د ن ا يصدر أمرا يفرض تسلسل تفاعلات البروتين ولكن البروتين الذى يشذ عن الأمر لا يستطيع أن يعاود الاتصال بالـ د ن ا بأى شكل من الأشكال ليحدث تغييرا وراثيا يؤثر فى الأجيال التالية. فكل التغييرات التكوينية لابد أن تحدث فى ال د ن ا نفسه. وكان من الممكن لمونو على هذا الأساس أن يبين التوافق الواضح الملحوظ بين الثبات التناسلى للكائن العضوى وبين طبيعته التى تستهدف غاية أو هدف. فهذه الغائية Teleonomy أو السلوك الذى يستهدف غاية أو هدفا هى فى الطريقة المحددة المنضبطة فى البدن التى يفرض فيها ال د ن ا مسلسل التفاعلات الكيميائية فى البدن. والثبات وعدم التغير هو نتيجة لحقيقة أن ال د. ن. ا لا يمكن له أن يصدر أوامره إلا فى اتجاه واحد فقط. وبمعنى آخر فإنه لا يمكن أن يحدث للكائن العضوى أى شىء بعد أن يتم حمله مما يغير ماله من د. ن. ا وعلى ذلك فلا يمكن أن يحدث شىء يمكن أن ينتقل إلى الجيل التالى.

فهل هناك إذن مكان للتغيير ؟ فإذا كان النظام على هذا النحو من الدقة والمحافظة كيف يحدث إذن أن لا يكون مونو وشرودنجر متشابهين الواحد منهما للآخر مثل أى كيانين عضويين من الفطر الغزوى ؟ بل وأكثر من ذلك فإن السؤال قد يقوم مادامت الطبيعة الوراثية على هذا القدر من المحافظة والثبات فلم لا يكون كل مظهر للحياة مشابه تماما لأى مظهر آخر؟ وكيف يحدث التطور؟ وتردنا إجابة مونو على هذه الأسئلة إلى فيزياء الكوانتم. فالعمل الكيميائى الذى يقوم به ال د ن ا يشمل كيميائية من الصغر مما يجعلها احصائيا أقرب إلى الجزئيات الذرية التى لا تخضع للقانون. ولكنها بالطبع ليست على درجة من القرب بحيث تحدثى تغييرات فى كل جيل ولكنها مع ذلك على قدر من القرب والمشابهة لهذه الجزئيات بحيث لا يمكن مع ملايين الأجيال إلا أن تحدث بعض التغيرات فى القانون الوراثى.

ويتبين فى مناقشة بونو التفصيلية للعملية الوراثية ولدور ال د ن ا هدفا فلسفيا واضحا : فهو يريد أن يقرر بوضوح :

« أن المصادفة وحدها تقع فى مصدر كل تجديد فى جميع مخلوقات المجال الحيوى Biosphere. فالمصادفة الخالصة المطلقة الحرية والعمياء هى فى أصل هذا البناء الرائع للتطور، وهذا التصور المركزى فى علم الحياة الحديث لم يعد مجرد فرض معقول أو متصور ضمن فروض أخرى كثيرة. فهو اليوم الافتراض المعقول الوحيد وهو الافتراض الوحيد الذى يتفق مع الوقائع الملاحظة والخاضعة للتجريب. وليس هناك ما يبرر الافتراض أو الأمل بأن موقفنا قد يتغير حول هذا الموضوع(٢٨).

ومع ذلك فإن هذا يتناقض على نحو غير مفهوم مع حقيقة أن المصادفة فى نفس الوقت ترتبط بالضرورة فى نظرياتنا عن الحياة. فهناك أولا حقيقة أن دراسة الفيزياء الذرية تبين بوضوح أن المصادفة هى فى حد ذاتها أمر ضرورى. فالجزئيات الذرية هى بطبيعتها لا تخضع للتنبؤ وإن كان هذا بالطبع فى حدود معينه. ثم هناك بعد ذلك ما نعرفه من أنه بفضل عمل ال د ن ا فإن ماقد يحدث أولا نتيجة للمصادفة العمياء يصبح بعد ذلك ضرورة عمياء. فينتج ملايين من النسخ الكاملة حتى يدق ناقوس المصادفة مرة أخرى. وهذا التوازن بين المصادفة والضرورة الذى يجعل التنبؤ بصدد الوجود العضوى ممكنا أحيانا يجيز لمونو أن يتحدث عن الكائنات الحية على انها « آلات كيميائية» (٢٩). وإن كانت مع ذلك الآت كيميائية تقيم تركيب ذاتها. ولكن ليس هناك شك فى أنه يعنى بإدخاله المصادفة فى نظرية علم الحياة تحطيم كل اساس للنظريات الميكانيكية أو الحيوية

Vitalism أو أى نظريات أخرى تقوم على التفسير باستخدام الصفات والخبرات الانسانية Anthropo centrism (٣٠) .

* * *

لقد عدنا إلى أعمال شرودنجر ومونو لنتساءل هل يمكن للحياة والموت أن يكون لهما مكان فى نحو العلم. ولقد رأينا أن كلا منهما كان معنيا بأن يبين أن وصف المادة الحية يكشف عن قدر كاف من عدم الاتصال يجعل من الممكن أن تندرج ظاهرة الحياة ضمنها على مالها بشكل بين بذاته من التلقائية والتأبى على التنبؤ . ورأينا كيف أن التغيرات العشوائية فى ذرات ال د ن ا كانت الباب الذى دخلت به الحياة إلى النظرية العلمية. وفى تشابه مذهل مع أبيقور نجد أن مونو يحاول أن يثبت وأن يقرر أن كل الظواهر الحية وغير الحيه تخضع فى الوقت نفسه للمصادفة وللضرورة. وتتميز الحياة فقط عما هو ليس حيا بأنها قد تطورت بالمصادفة إلى تراكيب متعددة تمتلك جميعا المقدرة على توليد ذاتها مصحوبة بقدر معقول ومقبول من العشوائية المتضمنة والمندرجة فى البناء المتولد.

ولا يناقش مونو مكان الموت فى الوجود الإنسانى ومع ذلك فإن وصفه النظرى للحياة يعطى إشاره واضحة للدور الذى يلعبه الموت فيها. فإذا كانت الحياة مادية تماما لا تمسها أية تأثيرات من خارج المادة أيا كانت فلن يكون الموت إذن إلا تشتت وإعادة توزيع لهذه العناصر المحسوسة التى تكون منها الكائن العضوى. والموت إذن لا يعنى أى نوع من عدم الاتصال حيث أنه لا يفضى بأى شيء إلى نهاية، فكل العناصر المكونة للكائن العضوى تستمر إلى مالانهايه. ولكن هذا الاتصال ليس ضرورة أو مطلب من مطالب المادة نفسها، ولكنه مطلب ونتيجة للنظرية، فالذى انتهى من وجهة نظر النظرية، هو الطريقة التى ارتبطت بها تلك الكيانات المتصلة ولكن حتى هذا هو تغير مبرر وقانونى وذلك بمعنى أنه عملية متصلة.

ولقد لاحظنا عندما تحدثنا عن النظرية العضوانية ORGANIcISM أن البيولوجيين عندما يتحدثون عن التنظيم ORGANIZATION للمادة الذى تتميز به الأجسام الحية أنهم لم يكونوا يشيرون إلى شيء خارج عن المادة Extramaterial . فلم تكن هذه الاشارات إلا طريقة للتعبير عن تميز نوع مقالهم عن مقال علماء الفيزياء والكيمياء. فإذا ماأردنا البحث عن شيء يقابل تصور التنظيم لا نستطيع أن نصل إلى شيء. فأصحاب النظرية العضوانية لا يريدون أن يوحوا إلينا بأنهم

قد اكتشفوا شيئا غير مرئى للفيزيائيين بل ولا حتى أن علم الحياة وعلم الفيزياء لا يتفقان الواحد منهما مع الآخر فى كل التفاصيل. فعلى حين أن مفهوم وتصور التنظيم كما استخدموه غير موجود فى علم الفيزياء فانهم على استعداد للاعتراف والإقرار بالأوصاف التى تقدمها الفيزياء لنفس هذه الأحداث. فالأمر هنا هو أنه من الضرورى ضرورة مطلقة للعلم أن يحتفظ بالاتصال والاستمرار فى وصف الظواهر. وعندما تبدو الظواهر غير متصلة كما فى القطر الذروى أو فى « البناء الرائع للتطور » فلابد للبحث والمثال العلمى أن يعدل من نفسه ليضمن اتساقه وسلامة سياقه.

فلو إعتبرنا الموت نهاية بلا بقية فهو إذن شذوذ Anomaly كامل. ففى ضوء ما قرره مونو فى الفقرة السابق اقتباسها قلنا أن نقول : « إنه من المستحيل فى الواقع أن نحلل أى ظاهرة إلا فى حدود الثوابت المحفوظه فيها(٣١) ومن الواضح أن الموت لا يمكن أن يخضع للتحليل لأنه ليس إلا تغيرا. فهل ينطبق هذا أيضا على الحياة. إن بكتر وشرودنجر ومونو وعددا آخر لا حصر له من أعضاء جماعة العلماء ليسوا على يقين أبدا من أن ظاهرة الحياة لا يمكن أن تخضع للتحليل، ولكن ماهو هذا إذن الذى يتم تحليله؟ هل هو الظواهر على أنها كيانات فيزيقية لا تتغير، أم هو الحياة؟ ويجيب مونو قائلا اننا نستطيع دراسة الكيانات الفيزيقية على أنها عمليات فيزيائية حسب مالها من ثوابت أو كميات غير متغايره وندرسها على أنها عمليات حية وفقا لما فيها من عشوائية. وباختصار فإن مونو فى هذا يتفق تماما مع أبيقور. فليس هناك فى المثال العلمى مكان لظاهرة الحرية أى الأفعال التلقائية التى تأتى مبادرة الفعل منها. وليس هناك مكان فى العلم إلا للعشوائية. وغاية الأمر أن مونو هو مع كل المنظرين يتفق جوهريا مع ما تقرره البديهية التى نجدها مركزية فى تفكير أبيقور والتى تقول : « لا شىء يأتى من لاشىء » والمصادفات تحدث والحياة هى واحدة منها.

فإذا أصررنا على أن الموت والحرية هما فى عداد الظواهر المنفصلة Discontinuities، أى أن الواحدة تمثل بداية دون سابقة والثانية تمثل نهاية دون بقية، فإن علينا أن نخلص من ذلك إلى أن التفكير العلمى ليس لديه ما يقوله فى موضوع الحياة والموت. ففى داخل الإطار العلمى لا يحيا الأشخاص أو يموتون، بل ليس هناك ما يمكن أن يطلق عليه اشخاصا بل مجرد كيانات متصلة. وعلى هذا فإن الاستجابة للحياة وللموت تكون هى نفس ما كانت عند أبيقور أى الإغفال Disregad.

وليس من شك أنه من الحماقة أن ندعى أن العلم ليس له أهمية تاريخية. فالمستحدثات التكنولوجية والمعارف الجديدة بطبيعة المادة الطبيعية كان لها أثر كبير خلال قرون عديدة على مسار الشؤون العامة. ولم يحيا العلماء مجهولون. ومع ذلك فإنه من الصحيح أيضا أنه إذا كان للعلم

أهمية تاريخية «فليس للتاريخ أهمية علمية». وفى الحقيقة إنه من التناقض البين القيام بمشاريع بحثيه لأسباب تاريخية. فجاليليو لم يبحث فى السماء لأنه كان يهدف إلى هدم السلطة البابوية وحتى لو أنه كان يستهدف ذلك فإن هذا لم يكن له أية علاقة باكتشافاته. والموقف السليم للباحث العلمى أن يتجاهل التاريخ وأن لا ينظر فقط إلا فى مسار الاحداث الطبيعية. بل إن على المرء أن يتطهر من كل المؤثرات التاريخية وكل الاحتياجات أو الاهتمامات الخاصه به كى لا يلتزم إلا بما يحدث خارجا عن ذاته. بل على المرء أن لا يقصد البحث عن شىء ما بل عليه أن يلاحظ فقط ومن ثم يسجل مالاحظه على نحو لا يحمل أى علاقة مميزة للتاريخ الشخصى للملاحظ. فلم يكن المهم هو اكتشاف ال د. ن. ا . على يد واطسون وكريك ولكن المهم أنه قد تم اكتشافه ووصفه على نحو يمكن كل شخص آخر من ملاحظة نفس الظاهرة .

وبمعنى آخر يجب علينا أن نلاحظ أن هناك انقلاب أو عكس فيما يتعلق بالعلم مثل ذلك الذى لحظناه مع أبيقور. فلقد لاحظنا أن فلسفة أبيقور لا يمكن أن تكون هى مصدر التصميم الذى اختاره لحياته. فسحر شخصيته وجاذبيتها الفريدة، ثم هذا الاحترام والتوقير الذى ناله لعدة قرون لا يمكن أن يكون متفقا أو متمشيا مع الاغفال التام الذى تنصح به فلسفته. وكذلك بالمثل فإن العلماء ككائنات بشرية، يعيشون حيواتهم كاملة وراء جدران المعامل. وحتى إذا لم يكن للتاريخ أهمية بالنسبة للعلم فإن العلم نفسه على ذلك هو ظاهرة تاريخية. وهو نتيجة وعمل اشخاص قد نحوا بمحض حريتهم، حريتهم الشخصية حتى يستطيعوا أن يلتزموا ويتفقوا مع طبائع الأشياء. فالعلم هو تعبير عن الحياة ولكنه ليس بأى حال تعبير حول الحياة.

فما يتم اكتشافه فيه لا يمكن أن يترجم إلى تاريخ. والمرء لا يمكن له أن يسير شؤونه بمجرد التوافق سلبيا مع التدفق الذى لا يتوقف للظواهر الذرية. وقد حاول مونو أن يدلل بنجاح على أن البحث العلمى الموضوعى والبعيد عن الانفعالات الشخصية كان باستطاعته أن يبين أن الحياة هى توازن غاية فى الدقة بين الضرورة والمصادفة. ولكن هذا لا يمكن أن يكون قولا نافعا فى هداية المرء فى حياته. وكما رأينا حتى الآن فإن حقيقة اتصال الجسد المادى (وهو أمر كان ممكنا نتيجة للضرورة) ليس لها معنى حقيقى بالنسبة للوجود الانسانى. ولقد استطعنا أن نعرف مافيه الكفاية من بحوث الفسيولوجيا ما يجعلنا قادرين على أن نبعد البدن عن كل التأثيرات التى تصيبه بالتلوث وتضر به - أى أن تقلل من احتمال تحطيمه العرضى - وأن نحاول أن نستبقى وجوده الفيزيقى إلى أقصى حد. ومع هذا فإن هذه ليست الحياة كما نحياها أو يمكن لنا أن نحياها. فالمهم ليس مدة الوقت

التى نستطيع أن نحيا فيه كبدن ولكن كيف نحسن الحياة مع بدن، أى كيف تصبح حياتنا لها معنى حقيقى. وكذلك بالمثل فإن العشوائية أو المصادفة ليس لها معنى حقيقى بالنسبة للوجود الإنسانى. فليس ما يحدث لى بل ما أفعله هو الذى يجعل وجودى وجودا إنسانيا أصيلا، ليست المصادفة إذن بل الحرية. ولكن الحرية تكتسب أهميتها فقط على قدر مالها من نتائج فى الزمن من ورائها - أى فى أنها تؤثر فى الآخرين وهى بذلك تعتبر تاريخيه. ومشكلة الموت ليست هى مشكلة عرضيه الوجود الفيزيقى، ولكنها مشكلة يمكن فهمها فقط فى الطريقة التى نحيا بها قاصدين خلال وجودنا الفيزيقى مع الآخرين.

وقد رأينا إذن فى استعراضنا لمفهوم الموت فى التفكير العلمى اننا إذا فهمنا الحياة فى الحدود الضيقة للعناصر الثابتة أو المتصلة فلن يكون الموت أمرا ممكنا لأن كل مانسميه موتا لن يكون إلا حدثا لا يجلب النهاية لأى شىء. وكنتيجة لهذا فلن تكون الحرية أيضا ممكنه. ولن نستطيع أن نفهم معنى أن نكون أحرارا إلا إذا تم تصور مفهوم الموت على نحو لا يمكن معه إغفال أو اسقاط ما يمثله من عدم اتصال Discontinutitiec.

ونستطيع أن نعبر عن هذا بعبارة أكثر وضوحا وحده بأن نقول أن أتخاذ المرء لوجهة نظر إبيقور أو العلماء فى الحياة يعنى أن يسقط فى جوهر الحزن نفسه. فهذه محاولة متناقضه لأن يحيا المرء على مستوى لايمسه فيه الموت وفى نفس الوقت لا يكون بحاجة لأن يعيش مختارا. وهو موقف يعنى أن يفقد المرء أيضا فاعلية الحديث لأن حوار الأبيقوريين فى حديقتهم أو العلماء فى معاملهم لايمكن له الامساك بالتاريخ أو الانشغال به ولايمكن أن يغير فى مستقبل المحاورين دون انتهاك أو اعتداء على التميز العبقرى لفلسفة كل منهم. فأن يضعوا الحديقة أو المعمل فوق التاريخ لن يكون ذلك إلا مظهرا لحزن حاد مبرح. والواقع إذن أن مشكلة الموت قد تخطاها هذا النوع من التفكير وتجنبها ولم يجب عليها.

وننتقل إذن بعد هذا إلى مفهوم آخر للموت قد نشأ عن تجربه أن يكون المرء شخصا Personhood له شخصيه تبزغ وتظهر من النسيج الأبدى القديم لتصبح متفردة تماما بوجودها الشاذ غير السوى. وسوف ننظر فى أشهر نماذج هذه الطريقة فى التفكير ونعنى بها: التصوف والتحليل النفسى.

هوامش

1-Metaphysics, I,i.

2- De Rerum Natura, P. 70 وكل الاقتباسات من الرواقيين..

مأخوذة من كتاب :

The stoic and Epicurean Philosophers٢ d.W.d.Oates.

3- " To Menoeceus", p.32

4- Dererum Natura, p. 98

5- Fragment # 54

6- Fragment # 28

7- Fragment # 59

8- Vatican Fragment # 33

9- Vatican Fragment # 51

10- Principal Dcotrines # 29

11- Fragment # 69

12- Fragment # 71

١٣- الفطر الغروى موصوف فى كتاب :

Sinott, The Biology of the Spirit, ch.3.

14- Chance and Necessity, p.100.

١٥- انظر كتاب :

Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutiones

وذلك لعرض تفصيلى لهذه العملية فى تاريخ العلم

١٦- ومثلا على ذلك ما يقوله :

16- J.B. Rhine :

« واليكم فكرة أخيرة مغامرة : يبدو من المشروع والمقبول عقليا أن نتوقع أن تجد تحت التقسيمات الأكاديمية المتعسفة التى نستخدمها (الفيزياء، علم النفس، علم الحياة .. الخ) حقيقة او واقع أكثر جوهرية وإن كان

تعريفه أكثر صعوبه من كل ماعرفناه حتى الآن فى العلم الطبيعى ».

The New World of the Mind, P.164.

17- The Biological Way of Thought, P. 188.

18- G. Blandino, Theories on the Nature of life, pp 306 ff.

19- What is life? p. 82

20- Lbid., P3

٢٠- نفس المصدر ص ٣

٢١- نفس المصدر ص ٤

٢٢- نفس المصدر ص ٧

23-أنظر F.Capra, The Tao of Physics,pp. 65 ff.

24- Physics and Philosophy, P 42

25- What is Life? p. 32

26- نفس المصدر P 68

27- Chance and Necessity, p.104

٢٨- نفس المصدر صفحات ١١٢ وما بعدها

٢٩- نفس المصدر صفحات ٤٥ وما بعدها

٣٠- نفس المصدر صفحة ١١٣

٣١- نفس المصدر صفحة ١٠٠

قائمة بالمراجع للفصل الثانى

BIBLIOGRAPHY

Morton Beckner. The Biological Way of Thought (New York:1959)

Giovanni Blandino, Theories on the Nature of Life (Newyork: 1969).

Fritjof Capra. The Tao of Physics (Berkeley: 1975).

Epicurus, The Extant Writings of Epicurus, tr. C. Bailey, The Stoic and Epicurean Philosophers (New York: 1946).

N.R. Hanson, Obeservation and Explanation (New York: 1971).
Werner Heisenberg, Physics and Philosophy (New York:1958).
Dean H. Kenyon, Gary Steinman. Biochemical Predestination (New York: 1969).
Thomas Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions (Chicago:1970).
Lucretius, De Rerum Nature, tr.H.A.J. Munro, The Stoic and Epicurean Philosophers, (New York:1946).
Jacques Monod, Chance Necessity, tr. A. WAinhouse (New York: 1972)
J.B. Rhine, The New World of the Mind (New York: 1968).
Jean Rostand, Human Possible, tr. Lowell Blair (New York: 1973)
Erwin Schrodinger, What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell (Cambridge: 1969).
Edmund Sinnott, Biology of the Spirit (New York: 1955).

الفصل الثالث

الموت من حيث هو انفصال

- الحب

٣) التصوف

تعتبر الصعوبات التى يلقاها المرء فى محاولة تقديم تعريف مقبول للتصوف صعوبات كثيرة إلى حد بعيد. ففى عام ١٨٩٩ احتاج وليام ر. إنج Willam R. Ing، فى كتابة الذى يعد مرجعا كلاسيكيا عن التصوف والمعنون « التصوف المسيحى» Christian Mysticism إلى اعداد ملحق مستقل للكتاب لمجرد تلخيص التعريفات الأساسية المتاحة حينئذ. ولو اننا استبعدنا الاستخدام الشعبى الشائع للمصطلح للدلالة على نوع من الاختبال الدينى، أو الروحانية الغامضة فاننا نستطيع أن نقرر عموما أن البحاث يخطئون كثيرا فى توسعهم فى استخدام هذا المصطلح. ففى كتاب مشهور من المختارات (١) نجد المحرر يجمع فيه فقرات من الكتاب الصينى Tao te ching ومن الكتاب الهندى Bhagavad-Gita ومن انجيل يوحنا ومن الكوميديا الآلهية لدانتى إلى جانب فقرات أخرى كثيرة. وعندما يستخدم المصطلح بمثل هذاالتوسع فإنه يصعب على المرء أن يقرر ماذا عليه أن يُخرِج من مدلول المصطلح. ونجد مثل هذا التطرف فى التوسع لدى بحاث علماء كبار لديهم مقدرة فائقة على التمييز والفهم من أمثال د.ت سوزوكى وتوماس مرتون D.T. Suzuki & Thomas Merton *

---

*ففى مقال حماسى يعلن سوزوكى أن المتصوف الألمانى الكبير ميستر ايكهارت Meister Eckhart متفق تماما مع المعتقد البوذى Sunyata (الفراغ) وذلك عندما يقدم تصور الألوهية على أنه «عدم خالص» Ein bloss Niht (انظر كتابه: Mysticism, Christian and Buddhist, P.18) ولا نجد هنا أي إقرار واعتراف بالفوارق الضخمة بين التراثين اللذين نبع منهما هذين المفهومين. أماتوس مرتون في كتابه Mystics and zen Masters فيحاول أن يدلل على تجربة المتصوف الذى يعتقد فى طريقه زن Zen لهـا تركيب Trinitarian ثالوثى يشترك بمشابهات عميقة مع تجربة المتصوف المسيحى ولكنه مع ذلك يغفل ملاحظة العدد الكبير من الفوارق المتضاربة المتناقضة بين التراثين (انظر صفحة ٣ وما يليها). ويجد القارئ مقارنة أكثر توازنا بين مذهب زن والمسيحية لدى وليام جونستون William Johnston فى كتابه النقطة الساكنة The Still Point, PP,41 ff,83ff., Passim صفحات ٤١ وما يليها وصفحات ٨٣ وما يليها وفى مواضع متفرقة من الكتاب.

وفى دراسة قد تعد أفضل دراسة للموضوع فى هذا القرن يقدم رودلف اوتو فى كتابه : التصوف شرقا وغربا Rudolf-Otto: Mysticism East and West مقارنة دقيقة بين المفكر الهندى الكبير سانكرا Sankara من القرن الثامن وبين المتصوف المسيحى ميستر ايكهارت (١٢٥٠ - ١٣٢٧م) ويدلل بوضوح أنه على الرغم من كل المشابهات فى التصورات والمفاهيم التى قد يستطيع المرء أن يجدها فى مذاهب مختاره فإن الفارق بين الشرق والغرب يظل مع ذلك كبيرا حتى يصعب القيام بأية محاولة لأن نقرن أو نوحد بين التراثين. ويرجع السبب الرئيسى لهذا الفرق إلى الإيمان بوجود الآله فى جوهر الفكر الغربى على حين نجد الاعتقاد فى وحدة الوجود Panlheism فى الهندوكيه وما يمكن لنا أن نسميه - ولو بشكل مؤقت الآن - نفى الالوهيه Atheism فى قلب المذهب البوذى.

وسوف نقصر دراستنا للتعرف على المصادر الغربية لأننا سننظر فى الهندوكيه والبوذية على انفصال فى فصول تاليه حيث نرى بوضوح أن مافيها من فوارق أكثر دلالة ومعنى، مما بينها من تشابه. وسوف يتم اختيارنا للمصادر الغربية بدءا من فكرة أساسية ألمح إليها جيرشوم شوليم Gershom Scholem فى كتابه عن الاتجاهات الدينية فى التصوف اليهودى Major Trends in Jewsh Mysticism وذلك حيث يقول: « ان التصوف مرحلة محددة فى التطور التاريخى للدين تظهر إذا توفرت ظروف محددة يمكن تعريفها وتحديدها».

والمرحلة الأولى هى تلك التى يشعر فيها المرء بأن العالم ملىء بالآلهة ويحس أن حضورها وقوتها هى أمر سافر ومباشر. وفى المرحلة التالية يتم تباعد المقدس الآلهى وما ينتج عن ذلك من إدراك أن هناك هوة بين الوجود الإنسانى والوجود الآلهى. وهذه المرحلة هى « عصر الابداع الذى يتم فيه بزوع وظهور الدين » اما المرحلة الثالثة فهى مرحلة التصوف وهى تنشأ عندما تقوم الرغبة فى عبور الهوه « فى بحث عن السر الذى يُغلقها ويطويها والطريق الخفى الذى يجتازها ويعبرها»(٢).

وما نفترضه هنا هو أن هناك منطقة فريدة فى التجربة الإنسانية تتحقق فقط فى الديانات التوحيدية التى عرفها الغرب - ونعنى بها اليهودية والمسيحية والاسلام - حيث يتم الشعور والادراك بوجود هوة بين الانسانى والالهى أو بين الجزء والكل وتقوم رغبة جانحة فى عبور هذا الفضاء القائم بينهما. وسواء كان هذا تعريفا دقيقا للتصوف ام لا فليس هذا هو ما يعنينا هنا. فالمهم أن نقرر أن التصوف مجموع متماسك من الفكر والفعل يتميز عن كل مجموع آخر غيره. وهذا ما نرجو أن

يتضح خلال هذا الفصل. وقد يمكننا أن نقترح على القارىء النظر فى مصطلح متميز قد يكون مفيدا فى الاشارة إلى تفرد هذا التراث للصوفية. وقد ورد هذا المصطلح عند أوتو وهو يعلق على خطبة إيكارت الشهيرة عن الغضب والرغبة العارمة التى تتملك الروح عندما تكتشف أنها لا تستطيع أن تكون ربا، فيقول فى تعليقه ان هذا هو بمعنى عام « التصوف بالجلالة الخارقة، وسوف يكون حديثنا إذن عن هذا التراث الذى تعد الجلالة الخارقة للإلهى هى العلامة المميزة والمسيطرة على كل هذا المجال الواسع العريض .

* * *

ولقد يمكن لنا أن نقول إن التراث الصوفى فى الغرب كان له مصدر محدد. فمن المبالغة التى يمكن اغتفارها والتسامح فيها أن نقول أن أبو التصوف هو راهب سورى مجهول من القرن الخامس، ألف مجموعا من المقالات الروحية تحت اسم مستعار هو ديونيزيوس الاريوبا جى Dionysius the Areopgaite. وسواء قصد المؤلف ذلك أم لا فالذى حدث أنه سرعان ما نشأت اسطوره عن أن ديونيزيوس هذا كان اغريقيا موجودا فى أثينا زمن زيارة القديس بولس للمدينة حين ألقى خطابه الشهير عن « الاله المجهول » مشيرا إلى نقش وجده هناك على واحد من التماثيل(٣) . ونتيجة لسماعه لخطاب بولس آمن ديونيزيوس بالمسيحية وتحول إليها وبدأ مباشرة اتخاذ طريق الحياة الروحية الجهيده التى أخرجت تلك الكتابات التى تنسب إليه.

وعلى الرغم من أن أحدا لم يشك فى صحة نسبة هذه الكتابات حتى عصر النهضة، وعلى الرغم من أنه تبين بشكل واضح أنها كتبت فى القرن الخامس وليس فى القرن الأول، فإن حجية الأسطورة وصحتها ظلت موضع دفاع من الكثيرين حتى أيامنا الحاضره وهناك الكثيرين الذين واصلوا الحديث عن مؤلفها باسم القديس ديونيزيوس. ولكن اسمه الأكثر شهره واستعمالا هو ديونيزيوس الزائف Pseudo Dionysius . ولاشك ان الاعتقاد بأنه قد تحول إلى المسيحية على يد القديس بولس قد أعطى لكتابته قدرا كبيرا من الشرعية والصحة ولكن هذه الكتابات سيكون لها تأثير كبير حتى لو كان قد نشرها باسمه هو، وذلك لما احتوت عليه من قدر كبير من الحدوس الدينية الأصيله.

ولاشك اننا نستطيع أن نجد نماذج للحدس الصوفى قبل القرن الخامس. فقد أظهر اغسطين الذى كان يكتب قبل الراهب السورى المجهول الاسم بحوالى قرن من الزمان حدسا صوفيا قويا حتى

أن المؤرخ دوم كوثبرت بتلر Dom Cullibert Butler يطلق عليه صفة « أمير الصوفية »(٤) ولكن أغسطين لم يجمع فى كتاب واحد مثل هذا المجموع من الفروض اللاهوتيه والفلسفيه التى أصبحت فيما بعد صلب التراث الصوفى. وهذا ما حققه ديونيزيوس على وجه الدقه فنستطيع أن نجد لديه تعبيرا حيا لمعظم الموضوعات الرئيسية التى ظهرت بعد ذلك فى أدب الصوفية فى اليهودية والمسيحية والاسلام.

ولايكاد يكون هناك مصدر آخر، فيما عدا الانجيل والقرآن، يتكرر الرجوع إليه والاقتباس منه مثل كتابات ديونيزيوس. ولاشك بالطبع أن تأثيره على التصوف اليهودى والاسلامى كان عن طريق غير مباشر لإن هذا التأثير قدم أولا خلال التصوف المسيحى فى العصور الوسطى، ولكن تأثيره مع هذا ظل ملموسا ومدركا.

وعلى الرغم من هذا التأثير الكبير لأعمال ديونيزيوس فإنها مع ذلك كانت موجزة وقصيره. وأعماله كانت موحيه أكثر منها شاملة. ولاشك أن أبرز فقراتها هى تلك التى استمدها من إشارة بولس إلى الآله المجهول. ويبدو أن ما كان يقصده بولس هو الاشارة إلى أن الآله المتجلى فى يسوع المسيح هو حقيقة واقعة إلى درجة أنها تكشف عن الفراغ المخيف للديانة التى لم نستطيع حتى أن نعرف اصنامها وتميزها.

أما ديونيزيوس فقد قام فى ذهنه عندما مرت به عباره بولس شىء آخر لاشك أنه سيكون محيرا لبولس نفسه،فقد فهم ديونيزيوس إنها اشاره إلى أن الرب بطبيعته أساسا لا يمكن معرفته.

ومن الواضح بالطبع أن ديونيزيوس كان على علم بما ورد من نصوص كثيرة فى الكتاب المقدس عن الله وأن هذه النصوص نسبت إليه أسماء وصفات وأرخت وسجلت لأعمال الرب فى التاريخ الانسانى. ولكن ديونيزيوس لم يكن يرى فى كل هذه النصوص طرقا للكشف المباشر عن الوجود الداخلى للرب. فهى فى نظره ليست إلا كشوفا متفرقه محدوده عن الطبيعة الآلهية للرب الذى أوصى بها وصاغها لتتوافق مع القدرة العقلية الانسانية المحدوده على معرفة الحق. وعلى هذا فكل ما عرفناه من الكتاب المقدس أو من الفلاسفة هو اشاره إلى محدودية العقل البشرى المروعة واشارة مباشرة إلى الجلالة التى تفوق كل تصور للرب. وقد قاده هذا إلى الحديث عن « الآله الخفى» الذى لا يسمح لنا أن نقول عنه أى شىء أكثرمما كشف لنا فى الوحى المقدس. وهذا الآله لا يشير إليه حتى بضمير العاقل بل بضمير الغائب المفرد المجهود لأنه « ارتفع فوق كل معرفة». وعلى ذلك

فليس لاحد ، ممن يحبون الحق فوق كل حق أن يجوز له أن يمجد جوهر الألوهية السامى - الذى هو الوجود الأعلى والخير الأسمى - وعلى أنه كلمه أو عقل أو حياة أو ماهية، بل على أنه مفارق لكل وصف، وحركة، وحياة، وخيال، وتخمين، ولفظ، وفكر، وتصور، وماهية، ووضع، وثبات، ووحدة، وحدود ولا نهائية بل وبأى شىء آخر على الاطلاق، .

وهذا الآله الموجود وراء كل معرفة والمنزه عن كل صفة انسانية يجب أن يوجد إذن فى مكان لايمكن أن يعتبر إلا ظلمة أمام العقل الانسانى. وليس هناك صفات تليق بهذا الرب إلا تلك التى يستخدمها ديونيزيوس مثل قوله ، غير المنطوق به الأسمى والمنفرد المنعزل المجهول السامى، (٦) Super Unutterable and Super unknown Isolation.

وفى تعبير يسبق به معظم ما شغل المتصوفه المتأخرين نراه يكرر الاشارة إلى ، الظلمة الآلهيـة Divine Gloom والفراغ المطلق الذى هو كل ما يجده العقل الباحث فى شوقه إلى رؤية مباشرة للألوهية.

والرب الذى هو أبعد من كل معرفة ثم القصور الفاضح للعقل البشرى هى الموضوعات التى يتحدث عنها جميع الصوفية. ومع ذلك فإن التناقض يأتى فيما هو بعد ذلك : حيث أن ، ظلمة الجهل وعدم المعرفة، Agnosia هى أيضا كلمة سامية الإضاءة Super Bright Gloom لإنها تفتح لنا الطريق إلى أننا من خلال عدم الرؤية وعدم المعرفة نرى ونعرف أن كوننا لا نرى ولا نعرف هو أمر فى حد ذاته فوق البصر والمعرفة (٧). ونجد فى هذا صياغة للمشكلة المركزية لدى كل متصوف : أى كيف يستطيع أن يجمع بين حقيقة أن عدم المعرفة هى معرفة، وكيف أن عدم الرؤية هو فى الحقيقة رؤية وتبصر.

ومحاولة ديونيزيوس أن يختلق وجوده فى الأريوباجوس Areopagus: وهو جبل فى أثينا غرب الأكروبول كان يعقد فيه مجلسا ذو وظائف كثيره تركزت أخيرا فى وظائف تشريعية) أى فى نفس الموضع الذى كان يعتقد أن سقراط قام بالتدريس عنده، هى فى حد ذاتها إشعار برغبته أن يربط بين الفكر الأفلاطونى والمسيحى. وقد نستطيع أن نلحظ مما سبق أنه على أية حال قد أبعد نفسه كثيرا عن الافلاطونية. وإذا كان قد أبعد نفسه أيضا عن المسيحية فإن هذا أقل وضوحا على الرغم من أن التراث الصوفى اللاحق كما سنرى لم يكن مقبولا إلا فى أحوال نادرة من ممثلى الاورثودوكسيه المسيحية الرسمية كما كان مزعجا للمدافعين التقليدين عن اليهودية والمسيحية.

ولقد ابتعد ديونيزيوس بعدا واضحا عن الأفلاطونيه عندما انكر أن الحق يمكن معرفته معرفة مباشرة. فلا ينطبق على فكر أفلاطون ما يقوله ديونيزيوس من أن الرب لا يمكن معرفته. فعلى العكس من ذلك كانت الأفلاطونية ترى أن معرفة الآله (التى تتساوى مع معرفة الخير) هى المعرفة الحقيقة فقط. فلقد يكون معظم الناس غير عارفين بالحق ولكن هذا لا يعنى أن الحق فى ذاته لا يمكن معرفته. وعلاوة على ذلك فإن قول ديونيزيوس المتناقض من أن هذه « الظلمة من الجهل » هى فى ذاتها نوع من المعرفة يعتبر بالنسبة للافلاطونى كلاما غامضا تماما، فهذا الأخير يمكن له أن يتصور النور داخلا إلى الظلمة فيبددها ولكنه لا يستطيع أن يفهم معنى القول إن هذه الظلمة هى نوع من النور. وهنا تقع التفرقة الجوهرية بين المتصوفة والأفلاطونية وهى تفرقة ترتبط بتصورات مختلفة جذريا عن طبيعة الروح. فأفلاطون يرى أن هناك اتصال مباشر بين ماهو انسانى وماهى إلهى عن طريق الروح. وهذا الاتصال هو فى الحقيقة ما يكون حياة الروح رغم الموت وما يضمن خلودها. فالروح خالده لأنها تشارك فى عالم الأفكار الخالدة. وكما يقول سقراط فإن الروح لا تستطيع أن تعرف الجمال إلا لأنها قد سبق لها أن عرفته. والمعرفة خالدة للسبب الواضح بأن ماهو حق هو دائما حق وكما أن المعرفة خالدة ابديه فكذلك أيضا الروح. ولا تستطيع الروح إلا أن تشرع فى التشبه بالمعرفة حتى تصبح فى جوهرها مشابهة لها تماما. وكما سبق أن رأينا فإن هذا التشابه والتوحد الوثيق بين المعرفة الخالدة وبين الروح يجرد الروح من أى خصائص شخصية. فليس هناك مايمكن أن يقال عنه معرفة سقراط وأنها متميزة تفترق عن معرفة أبيقور. فإذا كان ما يعرفانه هو حق فانهم يعرفان نفس الشىء. وعلى هذا فروحيهما هى إذن متشابهة تماما.

ولكن الهوة الواسعة التى تفصل الصوفى من « الجلالة الخارقة» للالهى يترتب عليها عزل الروح وفصلها عن كل هوية أخرى. ولهذا السبب فإن من خواص الصوفى أن يتجه إلى الداخل ليدرس بالتفصيل خواص هذا الداخل سواء كان رجلا أم امرأة، ولكن هذا الداخل يقع دائما فى مقابل الآخر المتعالى. ولأن الرب كامن وليس متعالى بالنسبة للأفلاطونى فإنه يستطيع أن يتحدث دون تحرج عن الوهيه الروح. وسوف نرى أن المتصوفة قد يستخدمون تعبيرات مشابهة لذلك ولكنهم يعنون بها معنى آخر تماما. فإذا كانت هناك وحدة بين ماهو آلهى وما هو انسانى فليس ذلك فى المعرفة بل فيما وراء المعرفة. ثم أن الوحدة التى يمكن للمتصوف أن يتحدث عنها لا تتحقق إلا بعد المحاولات المتكررة الفرارة لعبور الهوه. ولذلك نرى توماس الاكوينى يعرف التصوف بأنه معرفة الله عن طريق التجربة Cognitio-dei Experimentatlis .

ونستطيع أن نرى إذن بشكل مبدئى كيف أن فهم الصوفى للموت لابد أن يكون معارضا تماما للمفاهيم التى درسناها. فلقد وصفنا مشكلة الموت على أنها مشكلة إعادة الاتصال فى الحياة استجابة لتهديد الانفصال الذى يمثله الموت. فأفلاطون يعرض علينا أن هناك اتصال للشخص خلال لحظة الموت. أما ابيقور والعلم الحديث فيعرضان علينا اتصالا للمادة الطبيعية التى تتكون منها الحياة. والثنائية الأفلاطونية تجعل من الموت غير مخرج أو منفذ فينتج عن ذلك أن التراكيب الزمنية للذات تتشتت فى فراغ مستقبل لا نهائى. والمادية العلمية تنكر انفصاليه الموت لأنه لا يفضى بأى شىء إلى نهاية، ويترتب على ذلك ألا نستطيع أن نرى الحياة متميزة عن المادة غير الحية للكون. فالروح عند أفلاطون سيتواصل وجودها بالضرورة بعد الموت. وهى لا تستطيع أن تختار أن تموت. كما أن الكيان العضوى لابد له بالنسبة للعالم أن يتشتت عندالموت ولا يستطيع أن يختار أن يبقى حيا. فلأحدهما نرى الحياة مفروضة وللاخر نرى الحياة عارضة ولا تعتبر الحياة لأى منهما إختيارا محضا. وهنا على الدقة هو حيث يتحرك التصوف فى عالم خالص له تماما.

ويتميز التصوف عن كليهما فى أنه يوحد ويربط بين كون المرء شخصا وبين حريته. وكل من أفلاطون وابيقور يقربا بين الحياة وبين جوهر لا يتغير هو لأحدهما روحى وللثانى مادى. والجوهر لا يستطيع أن يختار فهو يوجد فحسب. بل ولا بد له أن يكون. فالذرات أو أجزائها الأصغر المكونة لها لا تتوقف عن الوجود وكذلك بالمثل الروح الافلاطونية. أما الصوفية فلا ينظر للروح على أنها جوهر بل على أنها فعل. ولايمكن للروح إلا أن تفعل فإذا لم تفعل لم توجد. أما الحياة فلا هى عرضيه ولا ضرورية ولكنها إراديه. ويقف وراء هذا التصور مفهوم جذرى للموت. فعلى حين يرى أفلاطون عامل الموت على أنه تغير زمنى ويراه أبيقور على أنه تشتت للمادة فإن الصوفيه يرونه انفصال للروح عن مصدرها. ومايميز تصور الصوفيه ويعطيه قوة خاصه هو هذا الطابع الارادى المتميز للحياة. وهذا يجعلهم يفهمون الإنفصال على أنه من عمل المرء. فالموت ليس عرضا يحدث لى وفقا لهذا المفهوم وليس هو قدر مفروض على. فلايمكن للموت إلا أن يكون مختارا وأنا لا أموت إلا إذا اخترت أن أموت.

وسوف نجتاب الآن هذه الملاحظات الأولية لنتعرف عن كثب على الطريق الذى اتخذته هذه النظره وهى تمد جذورها فى أرض غير متوقعه: ونعنى بها التوحيد الغربى.

ولقد رأينا أن العامل الرئيسى فى التصوف هو كون الألوهيه لا تستطيع المعرفة أن تدركها وأن تعرفها وأشرنا كيف أن هذا يقيم مسافة بين المتصوفه وبين النظرتين اللتين سبق لنا أن

بحثناهما ونعنى بهما الأفلاطونيه والابيقوريه. ولكن من الواضح من البداية اننا لا نُدرك عند ديونيزيوس جانحين منقطعين فى خضم هذا المجهول الذى لا نعرفه، قد قيدنا جهلنا وعدم معرفتنا. فهذا نوع خاص من الجهل. فهو ليس فقط غيبه المعرفة بشيء غاية فى العظمة - أى الجلاله الخارقة - ولكنه أيضا العلاقة اللائقه بهذا الأخر الأعلى السامى. وجهلنا ليس دلالة على محدوديتنا بقدر ماهو دلالة على العظمة الفائقة لهذا الذى انفصلنا عنه. وعلى هذا فان لا نعرف هو نوع من المعرفة. وغشاوة وظلمة الجهل هى فى الحقيقة غشاوه وظلمه « المنير الفائق ». ولهذا يهتم المتصوفه اهتماما كبيرا بإبراز كون الآلهى متعالى Transcendence.

ومن بين ديانات الغرب الثلاث يبدو أن الاسلام بشكل مبدئى هو أقل المواضع احتمالا أن يقوم فيه التصوف لأن المسلمون يصفون الله عادة فى حدود تجعل من المستحيل مقاربته. فيقول عالم اسلامى: الله هو الواحد الصمد القوى فوق كل المشاعر والأطماع وهو رب عباده وليس والد أطفال. وهو الحكم الذى ينزل بالخاطئين أشد الأحكام ولا يشمل برحمته إلا من يتجنبون غضبه بالتوبه والتقوى والعباده التى لا تنقطع. فهو اله خوف لا حب (٨). والتوحد مع هذا المفهوم للألوهيه يبدو من الصعوبه والاستحاله حتى إنه كثيرا ما يشار إلى أن الصوفيه التى هى تراث أساسى فى الاسلام لابد وأن تفسر على أنها من تأثير مؤثرات دينية أجنبية. ومن المعروف أنه فى القرون الأولى للاسلام كان هناك حوار طويل مع رهبان مسيحيين ومع عدد من التلموديين وأتباع الكبالا اليهودية، كما أن الانتشار السريع للأمبراطورية الإسلامية ناحية الشرق كان يعنى التعرض لتأثيرات البوذيه والهندوكيه. ومن الممكن تبين آثارا واضحة لهذه المؤثرات فى الفكر الإسلامى. ومع ذلك يقول البحاث « انه حتى لو كان الاسلام منغلقا على نفسه بمعجزة تفصله عن أية علاقة بالديانات والفلسفات الأجنبية، فقد كان من الضرورى أن تظهر بداخله صورة من صورة التصوف لأن بذورها كانت قائمة فيه من البداية (٩). ونستطيع أن نفهم ماهى هذه البذور: فهى حس المتصوفة المسيطر بتعالى الألوهيه.

وهذا التعالى العظيم والجلالة الخارقة المقدسة ليست اشاره فقط إلى المسافة التى لا تعبر بيننا وبين المقدس: فهى تتضمن أيضا تقرير القرب الذى لا حد له للآخر. وكل الأدب الصوفى يستثمر فى انتاجه هذا البعد والقرب المتناقض للألوهى.

وهناك استعمال لهذاالمعنى يتكرر ذكره والاشارة إليه قد ورد فى كتاب كلاسيكى من التأملات بعنون رؤية الله The Vision of god للصوفى نيكولاس من كوزا Nicholas Cusa

(١٤٦٠) وقد كتبه بناء على طلب الرهبان البنديكتيين المقيمن فى أحد أديرتهم وقد طلبوا منه أن يهديهم إلى طريق ميسر للاهوت الروحى الصوفى. وقد استخدم نيكولاس فى حديثه استعارة ألايقونه أو صورة للرب فيها عيذان تتبع المرء مهما كانت زاوية النظر أو المسافة التى تفصل بينها وبين الناظر إليها. فالرب هو البصير بكل شيء Omnivoyant فله الرؤية المطلقه Absolute Sight. وليس هناك سبيل لتجنب هذه العين التى ترى كل شيء. وتبرز هذه الاستعارة معانى ان الله قائم موجود Othereness وتعاليه الذى لاينقص وسموه وارتفاعه فوق كل شيء. ونستطيع أن نتبين هذا التأثير القوى لديونيزيوس على نيكولاس. فالبصير بكل شيء هو بالضرورة أعلى من كل معرفة إذ عندما تقع، حتى معرفتنا تحت بصره فإنها لا تستطيع أن ترتفع لتمسك بمصدر هذه الرؤية لنفسها. ومع ذلك فإن الاستعارة توحى فى نفس الوقت بهذا القرب غير المحدود لله حيث لا يكون هناك شيء فى الانسان يخاف عن الله وليس هناك موضع فى ذات المرء إلا والله به خبير.

وقد يقول مثل هذا الكلام أى موحد بالله غير أن ما يجعل نيكولاس يبلغ مرتبة التصوف هو أنه يدفع الاستعارة إلى ماهو أبعد من ذلك فهو يعلن : « إن بصرك يا إلهى هو ما هيتك »(١٠) . فالله ليس مجرد شيء يرى بل هو هذه الرؤية ذاتها. ثم اننى لست مجرد شيء يتفق له أن يقع تحت نظرة الله بل إن وجودى يعتمد على أن الله يرانى. ويقول: « إننى أوجد بقدر ما أنت معى ومادام نظرك هو وجودك فأنا أوجد لإنك تنظر إلى. وإذا صرفت عنى نظرتك تعطل وجودى فلا أكون»(١١). ويترتب على هذا اننى مادمت أبقى موجودا بنظرة الله فماهيه وجودى إذن هى نظرى أنا. فأنا أوجد على قدر ما استطيع أن أرى، ولكن كل ما أراه يراه الله. ولهذا فعلى الرغم من أن بصرى محدود فأن كل رؤيتى مع ذلك تتطابق وتتوافق مع رؤيه الله. ونتيجة لمضمون هذا التناقض فإنى عندما أرى ما يراه الله تتحقق لى رؤيه للألوهيه غير المرئية. « فأنت إذن يا ألهى مرئى من الكل ومرئى فى كل ما يُرى. فانت يراك كل شخص يرى وفى كل ما يمكن أن يُرى وفى كل فعل من أفعال البصر والرؤيا وهذا على الرغم أنك خفى كما انت منزه عن مثل هذه الصفات والظروف جميعا، تعلو فوق كل شيء إلى أبد الأبدين(١٢) . فأنا أرى الله ولكنى لا أرى الله وأنا أرى وكانى إله ولكنى لست إلها. هذه إذن هى المفارقة الأولى التى نجدها عند ديونيزيوس. وهى تعنى الجهل ولكنه جهل قوى شديد.

وهناك نص مماثل يكثر اقتباسه والاستشهاد به لنفس هذه المفارقة ولكنه مستمد من اغسطين الذى يقول : « إنك مُغرِق فى داخلى أكثر من أى شيء.آخر داخلى وأعلى من أعلى ما ارتفع

إليـه(١٣) . حقا ان بعض الصوفيه تحاول أن تعبر إلى المتعالى بالرحلة إلى الخارج، وهذا ما يسمى عادة ، تصوف الطبيعة(١٤) ولكن الأشيع أن تكون الرحلة إلى الداخل. وهنا يعتبر اغسطين مثلا نموذجيا. فهو يعرف أن المكان الوحيد فى الكون الذى نستطيع منه أن نقترب إلى الله ، هو مركز روحنا نحن أنفسنا. فهناك ينتظرنا ويلقانا وهناك يتحدث إلينا. فإذا أردنا أن نبحث عنه فعلينا أن ندخل إلى داخلنا نحن أنفسنا(١٥) . وقد يكون فى مثل هذا الكلام مثال لما يقوله المتصوف عندما يعبر عن اعتقاده بأن الروح إلهيه كما قد يقول الافلاطونيين. ومع ذلك فعلينا أن لا ننسى أنه على الرغم من أنها تسكن الالهى فانه يظل مع ذلك متعالى تعاليا مطلقا وبعيدا عنا بعدا لا نهاية له.

وإذا كانت رغبة الصوفى الوحيدة والمسيطرة عليه أن يعبر فوق الهوة الفاصلة فمن الواضح أيضا من البداية إن هذا لا يمكن أن يتحقق إلا بجهد جهيد. وكثيرا ما نجد فى الأدب الصوفى التحذير من المشاق والصعاب التى تنتظر كل من يتخذ هذا الطريق. ولايمكن أن تكون هناك نجاحات مباشرة ولا رؤية مفاجئة تنقل الصوفى وتنهى بحثه دفعة واحدة. كما ليس هناك قفزة بارعه ماهره من الهنا إلى الهناك. بل اننا نجد التحذير يتكرر من التغرير الغاوى للرؤية فهناك فارق بين أن يرى الصوفى الجانب الآخر فى حدس يخطف الأبصار وبين أن يصل فعلا إلى هناك. وعلى الصوفى أن يتوقع وأن يستعد لسنوات عديدة من الرياضة بالصلاة والتأمل قبل أن تظهر أولى البشارات الهينة للتقدم. وفى الواقع أنه إذا مابدأ الوعى بالهوة يبزغ فى الروح وتملكتها الرغبة فى العبور فإن الصوفى لا يكاد يعرف حتى كيف يبدأ. ولا يقوم فى داخله إلا هذا الاحساس بعدم قدرته أو صلاحيته للقيام بهذه المهمة.

ومن التعاليم التى تتكرر كثيرا اننا نكون على مبعدة كبيرة من هدفنا حتى إننا لا نستطيع أن نبحث عنه على الاطلاق رغم سنوات الرياضة والجهاد الطويل. فالمرء لا يستطيع حتى أن يبحث حتى يكون قد تم اختياره. وهذا ما يعلمنا إياه صوفى من القرن الثانى عشر هو برنارد من كليرفو Bernard of Clairvaux (١٠٩٠ - ١١٥٣) الذى يقول: ، على كل روح من أرواحكم التى تبحث عن الله أن تعرف أن الله قد سبقها إليها وانه قد اختارها قبل أن تبدأ البحث عنه (١٦) . كما نجد فى أدب الصوفيين المسلمين العبارة التالية : ،ظللت ثلاثين عاما أبحث عن الله ولكن عندما دققت النظر وجدت فى الواقع إن الله كان الطالب وانني كنت المطلوب (١٧).

وليس لنا أن نهمل أو نغفل أهمية الثلاثين عاما فهى تبرز بوضوح قدر انفصالنا عن الألوهية فى البدء. وإذا كان الرب هو الطالب فهذا لاننا كنا ضائعين ضالين وسيتطلب الرب نفسه وقتا طويلا

ليدبر عودتنا. ومن الاستعارات المستخدمة للدلالة على مراحل التقدم فى الطريق الصوفى ما نجده عند تريزا من آفيلا (١٥١٥ - ١٥٨٢) Teresa of Avilla فى كتابها القلعة الداخلية Interior Castle حيث تقول «لقد بدأت بأن أرى الروح وكأنها قلعة مصنوعة من قطعة واحدة من الماس أو من الكريستال النقى الخالص وتضم هذه القلعة عددا كبيرا من الغرف مثل مايكون فى السماء من قصور(١٨).

وعندما يدخل المرء إلى روحه عن طريق المعرفة العادية للذات فهو بالكاد يدخل فقط إلى القصرالأول. ومع تزايد التأمل ورياضة الزهد يمكن له أن يدخل القصر الثانى وهكذا يتقدم حتى القصر السابع الذى يقع فى مركز الروح حيث يقيم الرب. وترجع القيمة الكلاسيكية التى تنسب إلى كتاب تيريزا إلى إدراكها النفسى الحاد وصراحتها الشخصية المدهشة التى تسجل فيها مراحل الرحلة الطويلة خلال قصور الروح. وهى تشبه نفسها بفراشة ما تكاد تنفض عن نفسها شرنقتها حتى تحاول فى حيرتها وهشاشتها أن تجد طريقها إلى بيتها.

ويتحدث الصوفيه على خلاف بينهم عن سبعة أو ثمان مراحل تمر بها الروح وهى تمضى صاعدة إلى الخالد. وعندما تصل الروح إلى هدفها ويغيب وعيها بكل ماهو متغير فانهم يتحدثون عن هذه اللحظة على إنها فناء الفناء*(١٩). ويتحدث أغسطين أيضا عن سبع مراحل أعلاها التأمل التى فيها يشاهد الحقيقة العليا والموجود المطلق وذلك الذى هو أحد (٢٠).

ويتبع الصوفى الانجليزى ريتشارد رولل RICHARD ROLLE حوالى (١٣٠٠ - ١٣٤٩) كغيره كثير من الصوفية ما يقوله أغسطين من وضع التأمل فى قمة التحقيق الصوفى. وبلوغ هذه القمة يكون باتباع طريق القراءة والصلاة والتأمل. «ففى القراءة يتحدث الله إلينا، وفى الصلاة نتحدث إلى الله. وفى التأمل تهبط إلينا الملائكة وتعلمنا ان لا نزل ..». والتأمل الذى يلى ذلك هو انشودة حب الله تصل إلى الذهن مقرونة بحلاوة تمجيد الملاك(٢١). أما القديس يوحنا الصليبى ST. JOHN OF THE CROSS فيشبه فى حديثه عن «ليل الروح المظلم» مراحل الإصعاد بانها «درج الحب». ويحسب درجات السلم «التى تصعد عليها الروح واحدة وراء أخرى بانها عشر

---

* تستخدم الرسالة القشيرية اصطلاح فناء الفناء وتعرفه على النحو التالى:

«فإذا فنى العبد عن نفسه.. يرتقى عن ذلك بفنائه عن رؤية فنائه: ص٦٨ وهذا هو المقصود بفناء الفناء. (المترجم)

درجــات(٢٢)· وعلى الدرجة الأخيرة ؛ تصبح الروح متمثلة متشبهه بالله بفضل المشاهدة الجلية المباشرة لرؤية الله التى تمتلكها (٢٣). وعلى الرغم من أن التصوف اليهودى المبكر لم يتوصل إلى مثل هذا التوحد الأخير بالالهى فإن هذا التصوف عرف مع ذلك طريق الإصعاد الجهيد المنتشى الذى كان يُنتظر من كل مريد أن يمر به خلال السموات السبع (٢٤). ويتحدث القديس بولس نفسه عن أنه حمل إلى السماء السبعة فى تجربة من الوجد والانجذاب الصوفى(٢٥) مما يعد صدى مبكرا لما يقرره الصوفيه من ضرورة رحلة الروح لتحقيق عودتها إلى الله* .

وهناك محاولات عديدة من دارسى التصوف ليكتشفوا نوعا من النظام أو الخطة يمكن أن تقنن بها مراحل التجربة الصوفية أو يتبينوا ماهيه التجربة وجوهرها الداخلى (٢٦)· ولكن هذا فيما يبدو أسلوب ومحاولة خاطئة وذلك لمجرد أن أوصاف المراحل متعددة وكثيرة ومتغايره. وبدلا من ذلك فان علينا أن نتوقف أولا عند ضرورة الرحلة. فعندما يتحدث الصوفيه عن الهوة وعن المسافة اللانهائية التى تفصل بينهم وبين الآلهى، وعندما يتحدثون عن أن الله فوق كل معرفة وإنه يسكن غير مرئى فى الروح وإنه يطلبهم قبل أن يعرفوا فهم فى كل ذلك يعبرون عن احساسهم بأنهم قد ضلوا وأنهم فى غير المكان الصحيح وأنهم غرباء فى أرض لا بيت لهم فيها وليس لديهم حتى أقل معرفة بطريق العودة والرجوع. فهم ينتمون إلى مكان آخر ولهم بيت قد انفصلوا عنه وغادروه وانهم ينتمون لمالك آخر ولكنهم قد نسوا من هو.

ونرى من هذا كم ابتعدنا عن الأفلاطونيه بكل هذا. فرغبة سقراط فى الخلود كان يعبر عنها بانه يريد أن يواصل حواره مع أصدقائه أو مع من يشابهم فكرا وهو حوار كان يمارسه فعلا وينشغل به. فهو يشتاق إلى مواصلة لهذا العالم المألوف وبالتالى لنفسه الحاضرة الحالية. وقد يكون صحيحا أن نقول أن الانجذاب الشعبى العام للمذهب الافلاطونى عن خلود الروح يرجع إلى ما يعد به من مواصلة ارتباطاتنا الحاضرة. فمن الصعب تصور أن مجرد الوجود فى عزلة قد يكون أمراً محببا للناس. وعلى هذا فالتطلع إلى البقاء ليس رغبة فى القيام برحلة بل هو رغبة فى اختتام رحلة. وليس هذا شوق إلى التغير بل للبقاء إلى الأبد على نفس الحال الذى فيه الإنسان.

---

* القديس بولس الذى كان يضطهد المسيحيين قبل تقبله للمسيحية يكتب فى أعمال الرسل: اصحاب ٩ :١ ومابعدها وهو يصف اقترابه من دمشق: «فبغته برق حوله نور من السماء فسقط على الأرض وسمع صوتا قائلا له «شاول، شاول» لماذا تضطهدنى. واما الرجال المسافرون معه فوقفوا صامتين يسمعون الصوت ولا ينظرون أحد.. فنهض شاول عن الأرض وكان وهو مفتوح العينين لا يبصر أحدا» . (المترجم) .

وعلى هذا فليس الخلود إذن هو ما يريده الصوفيه. فهم لا يتشوقون لمواصلة أى شيء وعلى الأخص حياتهم الحاضرة بدلالتها على الغربة.

فهم على العكس يتشوقون لأن يتحولوا إلى شيء يختلف جذريا عن الحدود المألوفة للوجود الأرضى وهو مع ذلك شيء لا يكادون يعرفون عنه شيئا. ولهذا فالموت البيولوجى يكاد أن يكون عديم الدلالة بالنسبة للصوفى. فلا هو شر فى ذاته ولا هو شيء يستحق الترحيب به. فهو ليس نقطة الدخول إلى حال آخر من الوجود ولا هو نهاية لهذا الوجود. والسبب فى هذا أن التحول الذى ينشده الصوفى ليس هو إتخاذ طريق فى الوجود يقع وراء الحاضر فى زمن لم يحن بعد بل هو اتخاذ طريق فى الوجود هو الطريق الذى كان ومازال فيه. فهو ليس تحول إذن من حال كان عليه المرء إلى حال غير حاله بل هو على العكس من ذلك. فهو تحول من حال لا تعتبر حاله إلى الحال التى هى له على الحقيقة . وعلى هذا فالمتصوف فى تجربته لا يحاول أن يخلص نفسه من الفناء بل من التناقض مع الذات، وليس من الحدود المفروضة عليه بل من عجزه عن أن يكون ماهو حقا. وللتعبير عن هذا التناقض الذى يتميز به الموقف الصوفى ليس هناك أفضل من اقتباس الصوفى الإسلامى الكبير الجنيد الذى كان يقول أن «هدفه الأسمى أن يكون كما كان قبل أن يكون»(٢٧) .

وإذا بدأنا من خاصية التناقض القائمة فى الجهل الصوفى (أى أن لا يعرف تعنى أن يعرف) فاننا نرى أن الصوفى يفسر الظلمة على أنها دلاله على المسافة التى عليه أن يرحل فيها ليجتاز الفراغ الفاصل بين ماهو إنسانى وماهو إلهى. وليست الرحلة إلى الخارج إلى زيادة فى الألفة والتعرف على العالم بل هى الرحلة إلى الداخل لمزيد من المعرفة بالروح التى تغربنا عنها. فالفراغ والهوه بيننا وبين الالهى هى فى نفس الوقت فراغ وهوة بيننا وبين أنفسنا. وفى الحقيقة فإن الموت البيولوجى لا يبدو كأنه موت على الاطلاق. فالصوفى ليس منشغلا بمثل هذا النوع من الصراع الذى انشغل به الافلاطونى أى الصراع بين الروح والبدن. فالصراع الذى يشغل الصوفى هو صراع بين الروح وذاتها. وهو هذا الجهد الجهيد للتغلب على التناقضات الوجودية للذات من حيث أنها تجعل المرء غير ماهو على الحقيقة. فإين إذن الموت وكيف يدركه الصوفى؟ علينا أن ننظر عن كثب أقرب إلى الطريقة التى يفهم بها الصوفيون باطنيه صراعهم.

* * *

وتتكشف خاصية التناقض الذاتى الوجودى التى يعايشها الصوفى فى هذا الاحساس المتصاعد بالخطيئة الذى يظهر فى كل الأدب الصوفى وفيما يترتب عليه من نشدان للتويه وتعذيب الذات. فإذا كان الرب على مبعدة كبيرة منا فى الخارج وفى الداخل فلن نشعر فقط بأن أمامنا رحلة طويلة غراره بل سنجد أنفسنا علاوة على ذلك محملين بذات لا نريد أن تكونها بل وهى ليست نحن على الحقيقة. ويصبح امتلاك هذه الذات وكأنه حمل قاتل مميت أو صليب أو لعنه وتذكرة مستمره بأننا لسنا نحن ما نظن إننا إياه.

ولمثل هذه الحاله يجد الصوفيه أن التعبيرات التقليدية عن الخطيئة ملائمة تماما لحالهم هذه.

ومع هذا وتمشيا مع عدم اهتمامهم بالخلود فإن الصوفية يندر أن ينظروا للخطيئة من حيث علاقتها بنوع من العقاب الالهى التالى* . وليس من شك أن الخطيئة تعنى فى ذاتها عنت رهيب.

فتتحدث تيريزا أوف افيلا عن كيف يحرم المرء كثيرا من عطايا الرب فلا ينعم بها من فرط انشغاله بخطيئته. « فكأنما هناك نهرم عارم يجرى داخل الروح جالبا مثل هذه العطايا بين الحين والآخر. ولكن خطايا الروح تكون بمثابة القاع الموحل للنهر. فتظل حاضرة فى ذاكرة الروح وهذا صليب ثقيل تتحمله الروح (٢٨).

ولكن ماهو هذا القاع الموحل من الخطيئة. أهو حقا نتيجة لارتكاب آثام ومخالفة المرء للوصايا الألهية ؟ أم هو شيء أكثر جوهرية من هذا. إن ماهو جدير بالملاحظة أنه على الرغم من أن الله الاسلامى والله اليهودى والرب المسيحى يصوروا جميعا فى الكتابات المقدسة على أنهم مشرعين غيورين يتطلبون الطاعة تحت التهديد بالعقاب ومع ذلك فإننا نجد عند الصوفية انشغال جوهرى على الاطلاق بالاستقامة الشرعية. والمسألة تبدوا أكثر تعقيدا بالنسبة للصوفية المسيحيين لأن وجه الرب فى الكتاب المقدس المسيحى يبدو وجه مخلص محب. ولكن هذا لأن المسيح قد

---

* وهناك استثناءات بارزة لهذه الملاحظة فتوماس اكمبيس وهو ولا شك صوفى حسن النية يقول مايلى عن الخطيئة والعقاب: «وماذا ستأكل النيران إلا خطاياك. فكلما كنت رحيما بنفسك الآن واشبعت رغبات البدن كلما كان عقابك فى الآخرة أشد وكلما اجتمع فيك وقود أكثر للنيران.. وعند ذاك فإن الكسلان البليد تدفع به وتستحثه مهاميز من نار والشره النهم يعذبه الجوع الماس والعطش الشديد. The imitation of» christ pp 59ff».

تحمل عن كل البشر ما يستحقونه من عقاب على آثامهم امام الشرع التى لا يبرأون منها. ومن هنا يتحدث الصوفية كثيرا عن المسيح ولكن هذا الحديث لا ينصرف إلى توحدهم مع الرب عن طريق عذابات المسيح بقدر ما ينصرف إلى تقبل المسيح لضعفهم الشرعى امام الرب واهب الشرع والناموس.

وتقدم تيريزا بكلماتها مفتاحا لمعنى قاع الخطيئة الموحل فى اغفالها وعدم اهتمامها بصالح البدن فتقول: «على الرغم من اننا نجد هذا القليل من الراحة فاننا نرتكب خطئا كبيرا لو اهتممنا بصحتنا وخاصه لانها لن تتحسن بانشغالنا هذا. وهذا ما أعرفه جيدا(٢٩). ونصيحة تريزا التى قد تبدوا غير عاديه بأن لا نهتم بالبدن حتى لا يعطل مرضه الجهد الروحى الذى يبذله المرء ولكنها تنصح بأن نغفل البدن كلية سواء كان مريضا أو صحيحا.

والذى نراه هنا ليس هو مجرد تخلى عن البدن على إنه شىء شرير فى ذاته ولكننا نرى تعبيرا عن رفض كل ما يشجعنا على أن نظل فى مقامنا هذا كغرباء فى تلك الأرض الغريبة التى لا بيت لنا فيها. وهذا الاهمال أو الاغفال للبدن نجده واردا معبرا عنه عند كل الصوفيه على الرغم عن أنهم لا ينسحبون على الاطلاق من التعامل النشط مع المجتمع الإنسانى. فنجد مثلا أن القديسه كاترين أوف سينا كانت محسنه ومصلحة اجتماعيه وسياسية ومع ذلك فقد عاشت لسنوات طويله دون أن تطعم إلا قطعة الخبز المقدس التى تحصل عليها عند التناول المقدس (٣٠).

وعندما يتحدث الصوفيه عن الألم البدنى والعذاب الفيزيقى فإنهم لا يتشكون من أوجاعهم الطبيعية ولا حتى من الفساد الشرير للجسد ولكنهم يعبرون عن الفارق الضخم الذى لا يقاس بين التجربة الصوفيه وبين الإطار الفانى الذى تتم فيه هذه التجربة. فالبدن لا يستطيع أساسا أن يحتمل. ويقول الصوفى الالمانى الكبير جوهانس تاولر JOHANNES TAULER: «صدقونى يأطفالى، إن من يعرف الكثير عن هذه الأمور السامية كثيرا ما يكون عليه أن يحافظ على فراشه فإطار بدنه لن يستطيع أن يحتملها»(٣١).

ولاشك طبعا أن عدم الاهتمام بالبدن ليس غاية كافية فى ذاتها فهو فى الحقيقة جزء من الرغبة الصوفية الأشمل لعدم الاهتمام بالذات كلية. وقد يكون من الأصوب ألا نقول أنهم لا يهتمون بالبدن بل ان نقول أن الصوفية يتخذون بشكل قاطع وكامل موقفا مضادا ومعاديا من ذات النفس. فالذات العينية ذات التجربة الحسية هى العامل الذى يجعلنا نرتبط بهذا المجال الذى لا بيت لنا فيه

والذى يقع على هذا الجانب من الهوه التى تفصل بين الآلهى والانسانى. ولذلك فهناك إيحاء دائم بأننا لو خلصنا من ذاتنا العينية فقد يكون فى هذا بداية لرحلتنا بل لقد يؤدى بنا إلى أن نجد الطريق إلى ذاتنا بالحقيقة وإلى ما نحن حقيقة. « فالصوفيه كلها تقوم على الاعتقاد بأن المرء إذا فقد ذاته وجد الذات الكلية ...» ومن هنا أمر ووصية الصوفى : «مت قبل أن تموت»(٣٢).

ويبدو أن ما يشيع بين الصوفية من أعمال التوبة والندم المسرفة إنما تستهدف الانصياع لهذه الوصية. ويروى عن ذلك جيرشوم الذى يحكى قصة شاعت بين جماعة الهاسيديم اليهودية* فى العصور الوسطى. وتقول القصة أن رجلا بسيطا أمينا قد غسل دون قصد قطعة من الرق كتب عليها اسم الله. وللتكفير عن إثمه فى حق اسم الله المقدس قرر الرجل أن يرقد على درج الكنيس اليهودى حتى يضطر المصلين أن يمروا فوقه « فإذا داس عليه أحدهم قاصدا أو غير قاصد فرح الرجل وشكر الرب» (٣٣).

وفى الأدب الصوفى الاسلامى قصة عن صاحب حانوت اجاب عندما اخبروه أن حانوته قد حطمته النيران: « لقد تحررت إذن من الإنشغال به ثم جاءت الأخبار بعد ذلك بأن الحانوت لم تمسه النار بل حطمته وعند ذاك وزع سارى كل ما يملك على الفقراء واتخذ طريق التصوف » (٣٤).

وتبتعث كل هذه القصص صورة أشخاص وضعوا جانبا ذاتيهم حتى تشرق الجلالة الآلهية الخارقة فى بهائها الكامل ولكن الصوفية كثيرا ما يتحدثون عن الصعوبات الكبيرة التى تواجه محاولة نكران الذات والتخلى عنها. فإذا كان قاع الخطيئة الموحل هو أحد مظاهر الارتباط بالذات العينية فالواقع اننا فى أغلب الأحوال غارقين إلى آذاننا فيه. ولكى يخلص المرء نفسه ليسبح حرا فى المجرى النقى الشفاف للرحمة الآلهية فإن هذا يتطلب قدرا من المهارة والبراعه الروحيه التى تفوق قدرات المريدين العاديين. وصعوبة هذا الجهد والتقدم البطىء فى تحصيلة كثيرا ما يدفع الصوفية إلى الحديث عن اليأس والحزن. فتريزا أوف أفيلا تبكى أياما طويلة وتشعر بألوان من الصداع الرهيب. والمؤلف المجهول لكتاب «سحابة عدم المعرفة The cloud of Unknowing (الذى كتب حوالى ١٣٧٠م) يكتب قائلا: «بدون هذه النعمة الالهية الخاصة التى يمنحها الرب بارادته الحرة،

---

* حركة يهودية تطهيرية فى القرن الثامن عشر تأسست فى بولندا على يد اسرائيل بن اليعازر وكانت مضادة للحاخامات والانصياع الصارع للقانون معليا من شأن الوحيد والتشدد فى التجربة الدينية. والكلمة فى العبرية تعنى الاتقياء. والكلمة تطلق أيضا على حركة من القرن الثانى قبل الميلاد من الذين قاتلوا فى حروب الميكابيين.

وبدون استعدادك الكامل وتهيؤك لتقبلها، فإن هذا الوعى الحاد بذاتك لا يمكن أن ينمحى. واستعدادك هذا ليس إلا حزنا عميقا قويا فى الروح». ثم بعد ذلك يضيف النصيحة الهامة التالية : «لكل إنسان ما يحزن عليه ولكن ليس هناك أكبر من حزن هذا الذى يعرف أنه موجود» (٣٥). وعلينا أن نتذكر هنا مرة أخرى أن هذا الحزن ليس حزنا خلقيا بل وجوديا Existential فهو حزن يأتى عن مجرد حقيقة أن المرء موجودا.

ويكتمل لنا بهذا نظرة جلية عن المفهوم المتميز للموت لدى الصوفيه وعن الحزن الذى هو استجابة له. فليس الموت تغيرا مفروضا على الذهن ولا تشتتا يجرى على البدن ولكنه فرقة وإنفصال للروح عن موطنها الالهى. ولما كان الآلهى يقطن فى أعمق أعماق روحنا فالموت هوا أيضا انفصال عن أنفسنا. ولهذا كثيرا ما نجد الصوفيه يتحدثون عن حياتهم الحاضرة بتعبيرات ملؤها الحزن والكآبة واليأس فى حياة من الثكل المتصل. وكأنما الذات التى نقطنها قد ماتت وقد انفصلنا نهائيا عن روحنا الحية كما لو أننا قد فقدنا صديقا حبيبا علينا قد أخذه الموت منا. وعدم تقدير الصوفيه للبدن يشبه الموقف من جثة ميته. والجسد الميت ليس شراء وهو ليس فخا يجذبنا إلى التطرف فى ملذات البدن كما يصفه كثيرا ممن يقولون بالثنائية - بل كما يفعل أفلاطون نفسه أحيانا. انه مجرد تذكرة لنا بأن الحياة تقع فى مكان آخر. وما ينشده الصوفى ليس اعادة بعث الجثة أو عودة الحياة إلى الروح فى البدن الذى مات. فلن يكون هذا بالنسبة له إلا محاولة للتغلب على الحزن عن طريق جعل الفرقة والانفصال دائمة - فهذا لون من الاستراتيجية المألوفة للحزن حيث يحاول المرء أن يصل إلى الموت الحى أى أن يجعل الميت بمثابة أنه حى. أما الذى ينشده الصوفى فهو الموت الكامل لهذا الذى فارق وانفصل. فعلى المرء أن يترك الروح الضالة المنعزلة للموت وأن يعود إلى الحياة وليس هناك علاج آخر للحزن.

ولكن مثل هذا العلاج فيه الكثير من الاسراف. فهى يعنى أن نلقى بالكثير خلف ظهورنا - أى بكل ما ينتمى إلينا فى الحقيقة كأشخاص وأفراد، وهذا يعنى كل ما نعتبره عادة ملكا لنا بما فى ذلك أنفسنا نفسها. وقد نحس هذا فى أول الأمر إفقار شديد لنا. ولكن كما أن عدم معرفتنا بالله هى دلالة على عظمة الله الفائقة، فكذلك بالمثل فقدنا هذا هو دلالة على ذخائر الثروة الآلهية التى لا حد لها. وإلى مثل هذا الفقر على وجه التحديد يحثنا إيكهارت وهو يقول :

« والفقير هو الذى لا يريد شيئا ولا يعرف شيئا ولا يملك شيئا ».

وأن لا يريد المرء شيئا يعنى بالنسبة لايكارت أن لا يريد حتى ما يريده الله، أى أن لا يريد على الاطلاق أى شيء وأن يسمح للإرادة أن تموت. وكذلك أن لا يعرف المرء شيئا تعنى أن يفرغ المرء نفسه من كل معرفة حتى معرفة الله وأن يصير المرء فارغ الروح تماما كما كان قبل أن يوجد. وأن لا يملك المرء شيئا تعنى أن يفتقر المرء حتى لا يعود له مكان يعمل الله فيه ارادته: « فإن أراد الله أن يجرى على الروح ما يريد فلابد أن يكون الله هو نفسه المكان الذى يجرى فيه ما يريد وأن يكون ذلك وفقا لما يريد»(٣٦).

وقد يسهل علينا إذن أن نفهم لماذا حوكم ايكهارت واتهم بالهرطقة على الرغم من شعبيته الكبيرة كخطيب ومعلم دينى فلقد أندفع فى متابعة تعاليم التناقض الصوفى حتى كادت أن تكون تجديفا مقصودا. فهو يقول: «ونحن نقول أن على المرء أن يكون فقيرا حتى لا يكون ولا يكون له مكان يعمل فيه الله. فأن تحفظ مكانا يعنى اقامه فوارق وتمايزات. ولهذا فاننى أضرع لله أن يخلصنى من الله فوجوده المنزه عن كل شرط فوق الله وفوق كل تمايز أو فوارق» (٣٧).

والمتصوفة عادة أقل إيغالا ومبالغة من ايكهارت ولكنهم مع ذلك قادرين دائما على استخدام تعبيرات ملؤها الصور الحية الواضحة. فنجد مثلا فى كتاب « سحابة عدم المعرفة» وصفا لهذه اللحظة الحاسمة فى التجربة الصوفية بلغة استعارية :

« وكما أن هذه السحابة من عدم المعرفة توجد وكأنها فوقك، وتقوم بينك وبين الله، فكذلك عليك أن تضع سحابة من النسيان تحتك تفصل بينك وبين كل الخلق. وقد يتبادر لذهننا اننا على مبعدة كبيرة من الله بسبب هذه السحابة من عدم المعرفة بيننا وبينه ولكن الأولى بنا والأصوب أن نقول اننا نبتعد عنه أكثر فأكثر إذا لم تكن هناك سحابة من النسيان بيننا وبين كل العالم المخلوق»(٣٨).

وليس من شك أن هذا الكاتب المجهول لهذا الكتاب الذى يعتبر مرجعا كلاسيكيا فى موضوعه ينصحنا بكلماته هذه أن نعتبر أنفسنا وكاننا جثثا: فلتحيا وكأنك ميت لهذه الدنيا. وعلاوة على هذا فإن هذه السحابة من عدم المعرفة التى تفصلنا عن الله تفصلنا أيضا عن العالم وليس هناك للأسف أمل فى أنها ستنقشع :

«فإذا كنت تحس به أو تراه فى هذه الحياة فلن يكون ذلك أبدا إلا من خلال هذه السحابة وفى هذه الظلمة».

ولأن الجهل وعدم المعرفة يلفانا كما تلف الجثث فى الاكفان فاننا نكون قد دخلنا فى هذا المكان المخيف الذى يسميه الصوفى جان فان ريوسبروك Jan Van Ruysbroeck (١٢٩٣ ـ ١٣٨١) «طريق الله غير السالك» The way lessness of god وهو أيضا ما اسماه القديس جون الصليبى St. John of the Cross (١٥٤٢ ـ ١٥٩١) « الليلة المظلمة للروح » . فيقول ريو سبروك :

« ان هوة طريق الله غير السالك مظلمة تماما ومطلقة بلا صفة تماما حتى أنها تبتلع بداخلها كل الطرق الآلهية والأفعال وكل صفات الأشخاص الذين يقعون داخل الدائرة الغنية للوحده الجوهرية .. وذلك هو الصمت المظلم الذى يفقد فيه كل المحبين أنفسهم . ولكننا إذا أردنا أن نعد أنفسنا له فإن علينا أن نجرد أنفسنا من كل شيء حتى ابداننا ذاتها وعند ذاك نهرب قدما إلى البحر الهائج حيث لا يمكن لمخلوق أن يعيدنا مرة أخرى» (٤٠).

ويحدثنا القديس يوحنا الصليبى عن ظلمة قد تستديم اعواما عديدة حتى تعتقد الروح أن الرب قد حجب عنها إلى الأبد بركته وحرمها حتى من القدرة على الصلاة(٤١) . ومع ذلك فعلينا أن لا ننسى أن الله هو الذى جلب هذه الليلة المظلمة وان هناك لذلك فوائد كثيرة تتأتى منها حتى قبل أن نتبينها : «وإليك أول الفوائد الأساسية التى تتولد عن تلك الليلة الجرداء المظلمة من التأمل: ذلك هو معرفة المرء لنفسه ولمدى شقاءه» . «ولو اننا بقينا فى رخائنا السابق لما عرفنا حقيقة اتضاع الروح»(٤٢) . وينصحنا ريوسبروك Ruysbroceck ان نجاهد مع طريق الله غير السالك بأن نلقى انفسنا بكل تهور فى هذا « البحر الهائج» حيث لا يمكن لمخلوق أن يعيدنا مرة أخرى» . «ويشجعنا القديس يوحنا الصليبى على أن نتوقع أن نجد تحت شقوتنا هذه ان الرب قد سكب «تأملا سريا» يبقى سرا مخفيا عن كل أعمال ذهننا وكل الملكات الأخرى» (٤٣) .

بعد ان يصف ايكهارت تلك « البيداء» التى يدخل فيها المرء نتيجة لشقوته وفراغ روحه فانه يقرر أن الله كان فاعلا فينا دون أن ندركه أو نراه ـ وهو إله يختفى فى صميم الروح بينما نحن ننظر إلى الخارج بحثا عن إله فى العالم وعن طريق افكارنا . وتستشعر الروح أن شيئا يجرى بداخلها حتى وان لم تعلم كيف أو ماهو . ونكون على وشك أن نمتلك « معرفة مجهولة» تقابل ماسماه القديس يوحنا « تأملا سريا» . وهى معرفة تصدر مقصورة على الله وحده ولا تدرك إلا «عن طريق نسيان وفقدان الوعى بالذات . ففى تمام السكينة وفى الصمت يمكن أن تسمع فقط كلمة الرب» . وهذا الفقدان للوعى بالذات هو تمام الجهل بكل الأمور الدنيوية والإلهية . وهذا الجهل نفسه « هو ما ترتفع به وتزينه المعرفة الخارقة . ولهذا فاننا نبلغ حد الكمال بما يحدث لنا وليس بما نفعله» (٤٥).

ولاشك بالطبع أن هذه المعرفة السرية المجهولة هى من نوع لا يمكن أن تحصله جثثنا فى وجودها الحاضر. بل قد لا تبدو معرفة على الإطلاق. وذلك كما يقول ايكهارت لان ما ننشد ليس الرب الذى فكرنا فيه، لان الفكر إذا ماند عن الذهن او غاب غاب الله ايضا. «وما نريده وننشده هو حقيقة الله التى تتبوعن أى فكر لإنسان أو مخلوق» (٤٦).

فبمجرد إذن أن تكون لدينا أفكارا عن الله فذلك أمر عرضى يظهر متوسط بين الذهن وموضوعه. أما أن تكون لنا حقيقة الله حقا فهذا يعنى أن يفاض علينا بحضور لا يمكن لنا معه أن نعرف أى شىء آخر.

* * *

ولقد وصفنا موقف الصوفية من اكتشافهم غربتهم الوجوديه عن الله بأنه موقف حزن. وهو لا يحاولون علاج هذا الحزن بل أن يستسلموا له وأن يقروا بفقرهم الروحى الكامل ليواصلوا البقاء فى تلك الليلة المظلمة للروح. ومانريد أن ندلل عليه هنا هو حقيقة أن هذا الحزن ليس على موت آخر غريب بل موتنا نحن. فنحن هى الجثة التى تبعث فينا الحزن ولهذا علينا أن نقبل أننا لا نملك أكثر مما تملك الجثة. فنحن لا نملك شيئا - ولا حتى مكانا للإله ليجرى أمره فيه. وبهذا تصبح كل فاعليه هى من الجلالة الخارقة اللامتناهية البعد عنا واللامتناهية القرب منا.

واستخدام استعاره الجثة هنا تعبير مناسب لأنها تبرز بوضوح هذا الجانب من التصوف الذى يعد أكثرها أشكاليه: ونعنى به اتحاد الروح مع الآخر المتعالى. فالمتصوف لا يتطلع إلى استعاده الروح التى اختتمت حياتها الآن ولكنه ينشد دخول الله فى مكان هذه الروح. ويبدو أن هذا فى الفهم الأولى له على إنه معادل للقول بأن المرء قد تلاشى فى الله وأنه لم يعد موجودا، فقد حل الرب محل الروح. وهذه هى النقطة التى تثير اعتراض ورفض معظم الموحدين التقليديين لأن هذا يبدوا وكأنهم رفضوا التوحيد تماما. أى أنهم قد عدلوا عن أى احتمال للقول بأن الأشخاص يقعون فوق / ومقابل الآلهى - فيبدون بهذا وكأنهم قد استبعدوا كل الحدود الإنسانية بأن جعلوا الروح إلهيه.

ولاشك أن المتصوفه قد شجعوا مثل هذا التفسيرلأنهم خلفوا لنا أدبا مليئا بتعبيرات الافصاح عن النشوة بوحدة الروح مع الرب. ويشير المتصوف اليهودى الكبير ABU LAFIA ابو لافيه (١٢٤٠ - ١٢٩١) إلى أن الروح الميته قد أغلق بينها وبين الآلهى بعدد من الاختام والعقد وأن مهمة الصوفى أن يِفض هذه الأختام وأن يحل هذه العقد. وفى اقتراح يشابه التأمل الإرشادى فى التراث

المسيحى يوصى المتصوف اليهودى بالتركيز على حروف الأبجدية العبرية وتشكلاتها وخاصه عندما يتركب منها اسم الله. وقد ملأ أبو لافيه كتبا عديده يوصف الطريق القويم الواجب اتباعه فى هذا التأمل والذى ليس إلا اعدادا للتحول الأخير عند ما تنزاح أخيرا العوائق أمام الروح: «فالأختام التى تستبقيها محبوسة فى حالها الطبيعى مغلق بينها وبين النور الآلهى تنفك، وفى آخر الأمر يتخلص منها الصوفى كلية» (٤٧)· وعلى الرغم أن أبو لافيه لا يصل إلى قدر التصرف الذى نجده عند صوفيه آخرين فى وضعهم لوحدة الروح مع الله إلا أنه من الواضح من كلامه أنه إذا ارتفعت العوائق فسيصبح من الصعب تحديد الموضع الذى ينتهى عنده ماهو انسانى ويبدأ ماهو إلهى.

ونجد أن معظم الشطحات المتطرفة توجد فى كتابات وقصص المتصوفه الإسلاميين. فيقول « أبو على Abu Ali of Sin فى أحد شطحاته: «لمدة ثلاثين عاما كان الله مرآتى والآن أنا مرآة نفسى». ويفسر بعد ذلك عبارته المحيرة قائلا: فهذا الذى كنته لم أعد إياه فأنا والله نفى للوحدة مع الله. وما دمت لم أعد موجودا فالله الأعلى هو مرآة نفسه». ويختتم تفسيره بعبارة تثير ثائرة الموحد التقليدى فيقول: «واذهب من الله الى الله حتى يصيحون بى فىّ: ياأنت أنا»(٤٨).

ويصف أبو يزيد البسطامى وهو تلميذ لأبى على تجربة له فى الصعود إلى عرش الله الذى وجده فارغا فتقدم إليه يمتلكه صائحا أنا هو أنا» (٤٩). وهناك أيضا قصه عن رابعة المرأة المتصوفة التى نادت عليها خادمتها يوما ما فى الربيع قائله: «اخرجى لتنظرى ماذا صنع الله. ولكن رابعة اجابتها: أدخلى لتنظرى الصانع»(٥٠). ولكن أكثر المتصوفه شهرة هو الحلاج من القرن العاشر وقد صلب لانه نطق بعبارة فيها أكبر تجديف من وجهة النظر الإسلامية، عندما قال: «أنا الحق».

ولا نجد من المتصوفه اليهود أو المسيحيين التقليديين من ذهب إل الحد الذى يقول فيه أنا الله. ومع ذلك ففى كل أقوال الصوفيه الكبار أتجاه لا تخطأه الأذن إلى مثل هذا القول فلننظر مثلا ما يقول إيكهارت:

«صميم الروح بطبيعته لا ينفعل إلا للكائن الآلهى دون وساطه. فالله يدخل الروح بكل ما له وليس بجزء منه فحسب. فهو يلج إلى الروح من خلال صميمها وليس لشىء أن يمس هذا الصميم إلا الله وحده. فلا يدخل إليها مخلوق لأن على المخلوقات أن تبقى بخارجها فى قواها ووظائفها التى تتلقى منها الروح الأفكار والتى تنسحب الروح خلفها وكأنما لتحمى نفسها» (٥٢).

وفى مكان آخر يتحدث عن هذا الجزء من الروح الذى يدخله الآله وكثيرا ما يضيف عند هذا ، وليس فى الروح مكان آخر شديد القرب والشبه لله حتى ليعد واحدا مع الله ولا يحتاج أبدا لان يتحد به، (٥٣) .

وعلى الرغم من كل هذه المصادر فلا يزال علينا أن نفسر أن المتصوفه يعتبرون أنفسهم على الطريق القديم دينيا وهناك عدد غير قليل منهم قد دخلوا فى تحقيقات ومحاكمات للهرطقة لا جدوى منها بل وحبسوا ومنهم من واجه الموت دون أن يقروا أو يعترفوا بأى آراء أو أقوال فيها هرطقه.

ويتبين لنا من هذا أن مفتاح الفهم الحقيقى للتصوف هو معنى دقيق تغفله للأسف النظرة الدينية التقليدية. فعلى حين يتحدث الصوفيه عن اتحاد الروح بالآله فأنهم يتجنبون بكل دقه أن يصرحوا أن الروح هى الله. وحتى الحلاج الذى قال ، أنا هو الحق، لم ينكره أصحابه واتباعه من الصوفيه بل دافعوا عن قوله هذا بقولهم انه قد دخل فى حال من الوجد وعلى هذا فلم يكن الحلاج نفسه الذى يتكلم، بل الله الذى كان يتكلم من خلال جسده الذى كان بلا نفس أو ذات. وعلى هذا النحو أيضا فهم المسلمون حد يث الله إلى موسى خلال الشجرة المشتعلة، (٥٤) . والمقصود هنا أن الصوفى لا يرى الله على مبعدة بل يمر بتجربة يكون فيها الله فاعلا خلال روحه وخلال صميمها ومركزها مما يجعله أقرب إلينا من أنفسنا ذاتها.

وقد يكون إيكهارت أكثر فائدة لنا هنا إذ يريد أن يوضح تماما أنه عندما يتحدث عن وحدة الروح مع الرب فهو لا يعنى وحدة فى الهويةIDENTITYويشير علينا أن نفهم الوحدة فى حدود المشابهه. فيقول أن الروح تحب وتكره فى الآن نفسه تشابهها مع الله. فهى تحب حقيقة ان المشابهة يقيمها الله وليس الروح، ولكنها تكره حقيقة أنها مجرد مشابهه وليست وحدة.

وعلينا أن نتذكر هنا خطبة ايكهارت عن غضب الروح عندما تدرك أنها ليست الرب. فما دامت المشابهة ليست وحدة فانها تعنى التعدد والاختلاف الذى قد يصل إلى حد التضاد. فالرغبة البينة للنار فى أن تجعل من الخشب شبيها بذاتها تفترض تعارضا مسبقا بين الأثنين. ويقول ايكهارت : ،طالما كان هناك مجرد مشابهه كتلك التى بين الخشب والنار فلن يكون هناك إلتذاذ حقيقى كما لا تكون هناك راحة أو قناعه ورضاء، . ومع ذلك فما دامت هذه المشابهة المستنكرة متولدة عن الواحد الذى لا بدايه له فهى اذن ، مصدر هذه الزهره المتوهجة التى هى الحب، . ومن الواضح ،أن من طبيعة الحب أن لا يظهر إلا حيث يكون هناك إثنان. ولكنه هو نفسه يتحول إلى

واحد متوحد ولا يمكن أن يكون مزدوجا، فالحب لا يوجد منقسما. ومن طبيعة الحب أن يعمل الإثنان على أنهما واحد وتبقى مع ذلك حميا الحب وطواعية وتشوقة (٥٥).

وهذا التبصر بأن الأثنان فى الحب يعملان كواحد يكشف لنا الكثير عن التصوف فى أرقى صورة. فالوحدة التى يتحدث عنها الصوفيه ليست توحيدا فى الجوهر ولكن تطابقا وانسجاما فى الفعل. والقول بأن الروح توجد فى الرب هو دائما قول غير دقيق يشوه المعنى والأقرب للصواب أن نرى أن الصوفيه يعتقدون أن الروح تعمل مع الله. ومناقشة هذه التفرقة بين المشابهه والتوحد فى الهوية عند ايكارت تكشف عن موضوعين رئيسيين فى التصوف. أولهما ان الروح لا تعتبر جوهرا بل ينظر لها على أنها فعل. وثانيهما أن الصوفيه يصفون هذا الفعل فى صورته السامية العليا على أنه حب. وعلى هذا فالوحده التى يتحدث عنها الصوفية ليست وحدة كينونه بل وحدة عشقيه. والوحدة مع الله لابد أن تكون وحده فى الحركة وليس فى الوجود. وعندما تتحدث تيريزا عن القاع المرحل للخطيئة الذى تفيض عليه عطايا الرب فإنها تعنى أن وحل القاع لا يتأتى مما هو متضمن داخل فيه هو نفسه بل من العجز عن أن يفصل نفسه وأن ينطلق سابحا بحرية مع الحيوية الربانية.

ومن أكثر المفاهيم الخاطئة شيوعا فى تفسير أدب الصوفيه هى ما يتعلق بطابعه العشقى. فقد تكرر عمل صوره كاريكاتيريه لهذا العشق وخاصة فى كتابات الصوفيه من النساء والذى سجل فى التماثيل الرومانتيكية التى صنعت لهن على أنه اشبه بالهزة الجنسية قبيل انقضاء الجماع. والقذف أو الطعن المقصود هنا هو أن التصوف ليس إلا تساميا بالرغبة الجنسية لتلك العذارى اللآتى حرمن أنفسهن وأنكرنا رغباتهن وليس من شك أن بعض التعبيرات كثيرا ما تكون فى صور غرامية عشيقة واضحة ولكن هذه التعبيرات ليس مقصورةعلى الصوفيات من النساء فقط. فقد نظم القديس يوحنا الصليبى سلسلة من الأشعار التى صنع منها بعد ذلك كتابه عن ليلة الروح المظلمة وفيما يلى بعض هذه الأشعار:

على صدرى المزهر الذى حفظته له وحده
رقد هناك نائما وأنا أداعبه وأريت عليه
واشجار الحور تتحرك كالمراوح فتصنع نسيما لينا

وهب النسيم من البرج وأنا أفرق خصلاته
وبيده اللطيفة أحدث جرحا فى عنقى
وجعل حواسى جميعها تتوقف متعطله

وبقيت منقودا فى سلوانى
ووجهى مستندا على الحبيب
فتوقف كل شىء واسلمت نفسى
تاركا همومى منسية بين الزنابق(٥٦).

ويشير الصوفيه المسيحيين خاصة إلى لحظة الذروة فى النشوة الروحية على أنها «زواج روحى» مشيرين إلى المسيح على أنه الزوج أو القرين الذى يكن له المرء حبا متزايدا لا ينفد. ويحب المتصوف برنارد أوف كلاريفو هذه الاستعاره كثيرا ويتحدث مطولا عن زواج الروح مع الكلمة (المسيح). وكانت كلماته الأخيرة التى كتبها فى سيرة حياته المليئة بالانجازات والتحقيق متعلقة بالفعل بعناق الروح مع الكلمة عناق الأزواج: « حقا ان الأم تجد الفرح والسعادة بأولادها، ولكن العروس تجد فرحا أكبر فى عناق الزوج. حقا إن الأولاد أعزاء فهم ثمرة العاطفة. ولكن القبلات تهب فرحا أكبر. وإنه لعمل صالح أن يخلص المرء أرواحا عديدة ولكن أن ينتشى المرء وينقل ليكون مع الكلمة، فهذا أروع وأمتع بكثير» (٥٧).

وهذه الطبيعة العشقية للتوحد واردة فى كل أنواع التراث الصوفى وقد تتضمن أولا تتضمن تلميحات أو اشارات جنسية.

فأتقياء الهاسيديم من اليهود يعتقدون أن «المحبة والغيرية تصحب كل تجربة صوفية أصيله»(٥٨).

أما شعر الحب الصوفى الإسلامى فيكاد لا ينترق عن تعبيرات العشاق الدنيويين ولكن أدبهم غنى أيضا بنماذج أخرى من التضحية والعطف. ويورد نيكلسون قصة الصوفى نورى Nuri ورقام Raqqam اللذان حكم عليهما بالموت بتهمة التجديف:

«وعندما اقترب الجلاد من رقام قام نورى وتقدم ليحل محل صديقه وهو فى غاية البشر والاستسلام. واندهش من ذلك كل الحاضرين الذين يشهدون المنظر. وقال الجلاد: «أيها الفتى ليس

السيف ما يُشتاق إلى لقائه ودورك لم يحن بعد، فاجابه نورى: «إن دينى يقوم على انكار الذات والحياة هى أثمن مافى الدنيا وأريد أن أضحى من أجل أخى بالدقائق القليلة الباقية».

ويتسع نفس هذا اللون من المحبة للاشفاق على الحيوانات. فقد اكتشف ولى من الصوفيه أن حبوب الحبهان (الهيل) التى جلبها من بلدة بعيده فيها بضعة نمال. فتقل راجعا إلى هذه المدينة التى تبعد عدة مئات من الأميال حتى يرد هذه المخلوقات الضعيفة إلى بيتها.

والمخاطرة فى تفسير مثل هذه المادة والسبب فى اساءة فهمها بسهولة يرجع إلى أننا نميل إلى لون من التفسير المرتبط بالتحليل النفسى الفرويدى: فنرى أن كل هذه العواطف هى نوع من التسامى مفترضين أن دوافع الصوفيه إن لم تكن مكبوته لا تجهت مباشرة إلى الأفعال الجنسية البدنية. ولكن مثل هذا التفسير لا يجعلنا فقد نغفل الطبيعة الحقيقية للتصوف بل أنه يعتبر أيضا قراءة خاطئة لفرويد نفسه. وسوف نرى بالتفصيل فى الفصل التالى أن فرويد يرى أن النشاط الجنسى نفسه هو أمر مكبوت وانه نتيجة لضغوط صارمة تفرض على تيار الطاقه البدائى والتلقائى الذى يسميه فرويد ليبيدو Libido. وبالأضافة إلى ذلك فإن هذا الليبيدو نفسه الذى هو المحرك لكل الأفعال الانسانية هو فى جوهره رغبة فى التوحد. فبدلا من أن نعد نشوة العشق الصوفى نوعا من الرمز لفشل النشاط الجنسى فإن علينا أن نعتبر الفعل الجنسى نفسه رمزا لجهد فاجع غير موفق لتحقيق الوحدة الحقيقية.

فالصوفية يتحدثون عن الحب إذن ليس لأنه يمثل شيئا آخر بل لأنه الفعل الانسانى الوحيد الذى لا يمكن أن يرد إلى شيء آخر. فالحب هو الذى يصنع التلقائية الأصلية وهو فاعلية الروح التى لا تنتقص. ونعود هنا مرة أخرى إلى القديس برنارد ولنقتبس من كلامه عن الحب :

«الحب كاف فى ذاته يبعث المسرة بنفسه ولنفسه وهو بذاته فضيلة تحمل ثوابها فى ذاتها. والحب لا يبحث عن علة أو سبب ولا ثمرة من ورائه. فثمرته استخدامه. فانا أحب لأننى أحب. وأنا أحب حتى أستطيع أن أحب. فالحب إذن حقيقة عظيمة. وهو الأمر الوحيد من بين كل حركات ومشاعر وعواطف الروح الذى يستطيع به المخلوق أن يستجيب للخلاق مع الفارق وعدم التساوى أو على سبيل رد المثل بالمثل»(٦٠).

والذى يبدو جليا فى هذه الفترة هو أهمية الحرية للمتصوفة. والذى يجب أن نفهمه منها أنهم لا ينظرون للروح على أنها فعل فقط وأن الوحدة مع الله هى وحدة عشقيه وليست كونيه بل وأن هذا

العشق هو فعل حر من جانب الروح. فالروح يمكنها أن ترفض الوحدة ويمكنها أن تختار أن تبقى منفصلة وأن تختار بحريتها أن تكون جثتها. فالروح كيان بادىء لذاته كما عند أفلاطون مع الفارق الجوهرى أن افلاطون يرى الروح جوهرا ويرى الصوفيه أنها فعل. فلو أن الروح كانت جوهرا لكان لها أن توجد كما هى بصرف النظر عن أفعالها. أما إذا كانت فعلا فانها تكون كما تفعل وهى تفعل ما تفعله دون سبب أو علة من خارجها. وهذا معنى قول برنارد « أنا أحب لاننى أحب» وأنا أحب حتى أستطيع أن أحب ».

ويبدو مباشرة أن هناك صعوبة فى فهم هذا التأكيد على الحرية فهو يثير امكانية قيام تناقض فى الأتجاه الصوفى. فكيف يمكن التأكيد على الحرية مع عجز الروح الكامل عن تحقيق الوحدة المنشودة؟ فمن المستحيل تصور أن تكون الجثة فاعله وأن يكون فعلها بحرية.

ولكن الواقع أن لا تناقض هنا ويرجع السبب فى ذلك إلى اعتقاد الصوفيه أن تحقيق الوحدة يكون ممكنا فقط عن طريق العودة والرجوع. فرحلة الروح هى دائما من حال ضياعها وتناقضها الوجودى مع ذاتها إلى حالها الحق. فهى رحلة عبور من حاضر ميت إلى المنبع الخالد للحياة. والأهمية التى يعطونها لتلقائية الحب تنبهنا إلى حقيقة أن المتصوف لا ينشد أن يتلاشى فى الاتساع المهول للمطلق الكلى(كما يقرر كثير من المفسرين للصوفيه) ولكن أن يسترجع النبع الدافق الذى لا ينقطع لما لهم من حيويه وأن يدخلوا إلى مركز الروح المثقل بالجواهر حيث يستطيع المرء أن يحيا فى توافق تام مع عين نبع التلقائية التى يصدر عنها كل ماهو موجود. وهذه الرحلة للداخل إلى ما يسميه فرويد اللاوعى ليست نزولا لوليا إلى صومعة منعزلة ولكنها اكتشاف للطرق العديدة التى ترتبط بها الروح مع الكل، وبالتالى فهى اكتشاف الطريق الذى يستطيع فيه المرء أن ينفض عنه تلك المحاولة الجاهلة المقضى عليها بالفشل للحفاظ على الوجود المتناقض مع ذاته للأنا الفردية. ولكنها أيضا رحلة للوراء فى الزمن وعودة إلى حال سابقة. فالصوفى يستطيع أن يقول «أننى أسير إلى ما أنا عليه» وذلك فقط عن طريق أن يكون وجوده « ماكانه قبل أن يكون ». ومنطق هذه الحركة الراجعة واضح بين : فإذا كنت أبحث عن النبع الذى لا ينفد للتلقائية فلابد أن يكون الأمر كذلك لأن نشدانى وبحثى هو فى ذاته تعبير عن هذه التلقائية وعلى ذلك فالنبع يقع خلفى وليس أمامى. وأنا لا أستطيع أن أعرف إلا ما كنت قد نسيته. وهذا هو بالضبط الحدس الذى تابعه فرويد عندما صمم منهج التحليل النفسى لدراسة وبحث الماضى الشخصى للفرد.

وقد لاحظنا أن الصوفى يعتبر الموت البيولوجى أمر هو سيان بالنسبه له فهو لا يتحدث عن الخلود بالمعنى العادى لبقاء الروح. فالاتصال الذى ينشد الصوفى أن يتغلب فيه على ما يمثله الموت من انفصال، هو الوحدة الديناميكية مع التلقائية الأصلية لكل ماله وجود - أى حال من الوجود ليس لها نهاية ولكن لا بداية لها أيضا. ولكنى لماذا اذن لا يتحدث الصوفى عن روح خالدة يسبق وجودها الحياة ويتلوها. والجواب على ذلك فى أن الصوفى لا يفكر أبدا فى موضوع خالد ولكنه ينشغل فقط بفعل خالد. وليست رغبة الصوفى أن يصبح كائنا يمتلك تلقائية لا تنفد بل أن يكون هذا المبدى الخالد للذات .

فهل لنا أن نقول اذن أنه ليس هناك موت على الأطلاق للصوفى؟ والجواب على هذا هو نعم - ولا. فمن الواضح أن الذات العينية التى تمسك بها التجربة الحسية واقعة ممسوكة فى تاريخها الشخصى، والمفصولة عن منبعها، لابد وأن تموت. فلابد للأختام أن تنفض ولابد أن تترك لتذوى فى صحراء نفسيه موغلة فى العمق: «فلتمت قبل أن تموت». ولكن فى هذا الفعل البادىء لذاته وفى الحب ليس هناك موت لان ماهو أصل ومنبع لا بداية له ولا نهاية.

أما الذى يذهب بهذا التناقض الظاهرى بين عجز الذات ويؤسها التام وبين هذا التأكيد على الحرية، فهو حقيقة أن هذه الذات البائسة العاجزة هى الأنا المنفصلة الشبيهة بالجيفة التى يقوم وجودها فى سياق تاريخى محدد. فهذه الذات ميته ولابد أن تترك وموتها. أما المجالدة الشديدة التى تنشأ هنا مع هذا، وأما السبب فى أن هناك مراحل عديدة لابد من المرور بها مقرونه بالحزن العظيم والكآبة، فذلك لأن على المرء فى الحقيقة أن يحيا عن طريق الموت. فعليه أن يعالج الحزن بالاستسلام له.

ولإننا متروكين تماما بلا عون ولا أسباب فى غربة جهلنا، فلن نستطيع أن نتوصل إلى أى أمل إيجابى أو أن نعتمد على رؤية تهدينا، أو أن نقوم بأى عمل يحملنا مباشرة لاستكمال رحلتنا. والذى نستطيع أن نفعله حقا هو أن ندع كل هذه الآمال والنوازع تحترق لنخلص منها.

ونستطيع الآن أن نرى أن الصوفيه على خلاف شديد بينهم وبين الأفلاطونيين والأبيقوريين، بل وكما سيتضح لنا فيما بعد، بينهم وبين كل التقاليد الدينية والعقلية الأخرى. فانهم ينظرون للموت على أنه إختيار. ولقد أبرزنا من قبل سطوة الموت المقررة العامة فى تجربة كل انسان. فإين اذن سطوة الموت بالنسبة للصوفيه؟ ان سلطان الموت الرهيب لا يعود إلى إرادة عامل

خارج ذواتنا ولكنه يرجع إلى حقيقة اننا بطبيعتنا الأساسية احرار. وليس أصعب من تغيير قرارات المرء الحره. فليس العبور اذن هو انتقال من العبودية إلى الحرية بل هو عبور من حرية إلى حرية. ولابد لنا أن نتحكم فى الحرية بحرية أخرى. ومادمنا قد اخترنا بحرية الأنفصال على أنه حال وجودى لنا، فعلينا عندئذ أن نقدم على الخطوة إلى الداخل التى نختار فيها هذا الإختيار. وليس الأمر اننا نستطيع أن نفعل ببدننا ما نريد بل أننا نسطيع أن نفعل بما نريد كما نريد. وهذا هو معنى أختيارنا لحزننا لا أن نعانيه فحسب.

وفى هذا السياق نستطيع أن نرى لماذا كثيرا ما يتحدث الصوفيه عن نشوات متصاعدة متزايدة. فالتغلب على لون من الحرية بحرية أخرى لن يكون خاتمة أو فعلا أخيرا بل هو مجرد مرحلة تجعل من الممكن لنا بلوغ مرحلة تعد أكثر جوهرية. فهى حركة متعمقة تتزايد كانما يرتفع أسها وتزداد سرعتها نحو سرعة الضوء متجة إلى المالا نهاية. وتلك هى خاصية التجربة الصوفية التى تمسك بها الفقرة التالية من كتابات الصوفى جان فان ريوسيروك الذى يصف فيها ما يحدث عندما نتذوق لأول مرة طعم الذخائر الآلهية :

« فقوى الروح جميعا تتفتح، وخاصة قوة الرغبة. وتتدفق كل أنهار نعمة الله وكلما ذقنا منها كلما ازددنا شوقا إلى تذوقها. وكلما تشوقنا لمذاقها كلما إزددنا قربا وصلة بها، وازداد اندفاعنا للاتصال بالله قربا كما يزداد فيضان حلاوته فينا وعلينا. وكلما ازداد ابتلائنا بهذا الفيض كلما ازددنا معرفة بأن حلاوة القرب من الله شيء يمكن ادراكه ولا يمكن سبر اغواره» (٦١).

ويصل بنا هذا إلى الجزء الأخيره من الصوره التى نريد أن نرسمها للتصوف وهو ما سنسميه هنا ذاتيته الإبداعية. فنتيجة لتصورنا لله والروح على أنهما فعل بدلا من اعتبارهما وجودا، فأن هذا يعنى أنه لا يمكن لأى منهما أن يكون له وجود موضوعى. فان يوجدا لابد أن يوجدا على أن كل منهما فاعل والفاعل يعنى أن يكون مصدر أفعاله. ويتكرر لدى الصوفية تمشيا مع الخاصية لمشقية للوحدة الديناميكية للروح مع مصدرها ميلهم إلى استخدام استعارة الميلاد. فيقرر ايكهارت:

« من طبيعة الميلاد الأبدى اننى كنت أبدا، واكون الآن وسأكون إلى الأبد» .

ولاشك انه أمر محير ان يربط بين الأبدية وبين الميلاد إذ أن الميلاد هو دائما بداية شيء فى الزمن على حين ليس للأبد بداية.

ويواصل ايكهارت حديثة قائلا لتوضيح عبارته: «فى ميلادى الأبدى ولد كل شىء وكنت العلة الأولى لى، كما كنت العلة الأولى لكل شىء آخر. ولو اننى شئت لما كنت ولما كانت الدنيا. وإن لم أكن لما كان هناك رب» (٦٢).

وليس الذى يحدث فى الميلاد الأبدى أن شيئا ما - والمقصود به هنا الروح - يصبح لها بداية كموضوع خالد (وهذا هو جوهر نظرية الخلود) . كما إنه ليس اللحظة التى تكون نقطة البداية لكل الموضوعات(وهذا مضمون نظرية الخلق الآلهى). فالأبدية بالنسبة للصوفيه ليست البداية لموضوع مفعول ولكنها البداية لفاعل. فالميلاد الأبدى لا يعنى بداية شىء فى الزمن بل بداية الزمن وكل الأشياء الزمنية.

والذاتية الحقة هى الأبدية للسبب البسيط انه لا يمكن لشىء آخر أن يسبقها. فكل ماله موضوع فى سلسلة زمنية، يتقدم فيها شىء على آخر، وهو موضوع أو مفعول. فكل الموضوعات تحدث فى زمن لا تصنعه ولكنها تنتمى إليه. وكل موضوع يوجد فى وقت معين. ولكن لا يمكن لشىء أن يسبقنى كفاعل فى الزمن كما لا يمكن لشىء أن يلينى، فالقبل والبعد كليهما أمر نسبى لذاتيتى. وأنا كذات فاعلة لست فى زمن ولكنى دائما بداية الزمن. « فأنا أكون ما كنته قبل أن أكون» .

والروح إذن غير مخلوقة لأنها بطبيعتها خلاقة. كما أنها لا تولد لأنها نفسها الرحم الولود. وبما أنها ذات فاعله فلا يمكن أن تكون بدايتها نتيجة لشىء خارجها وإلا لكانت إذن مفعولا (موضوعا) للصانع الذى خلقها. وعلى وجه الخصوص يجب أن نقرر أنه لا يمكن أن يكون الله بدأها وإلا لأصبحت موضوعا (مفعولا) لله بل وما هو أسوأ من ذلك يكون الله موضوعا للروح. ويقابل كل منهما الآخر كموضوعين (مفعولين) لا يمكن أن يتحدا إلا فى الجوهر وليس فى الفعل. ولكنى لما كان الله هو الفاعل الوحيد الذى لا يمكن أن يكون مفعولا موضوعا فليس هناك طريق للاتحاد به إلا طريق الاتحاد العشقى للذاتيه المبدعة.

ولا بد لنا أن نؤكد وأن نبرز هذا الجانب الخلاق للذاتيه. فكل ماهو ذات فاعله لا ينبع أو يصدر عن موضوع مفعول بل أن كل ماهو مفعول موضوع لا يمكن أن يكون كذلك إلا حيث هناك ذات فاعله. وعلى هذا فالمرء لا يصبح ذاتيا فاعلا فى عالم من الموضوعات التى سبق خلقها. ولكنه على نحو ابدى يلد العالم، بل وأكثر من ذلك فانه يلد الزمانية التى يوجد فيها العالم. ولهذا يصح لا يكهارت أن يقول : « انا العله الأولى لكل شىء» .

وليس من شك أن هذا كلام فيه هرطقه وتجديف. ولا يعنينا هنا بالطبع فى هذا التوصيف لتصور الصوفية للموت إذا كان هذا التصور متفقا مع اللاهوت التقليدى أو غير متفق. ولكن الذى نستفيده من خلال هذا العرض أن نتبين لماذا يفترق التصوف ويفترق بقدر حاد عن اللاهوت التقليدى. فيجب أن يكون واضحا أن أحد الاتهامات الرئيسية التى توجه للصوفية أنهم يزعمون أن الله والروح متوحدين فى الجوهر. وهذا الاتهام مغلوط تماما لانهم قد تخلصوا تماما من مقولة الجوهر. وهناك اتهام آخر يوجه إليهم وهو انهم يقولون بأن الروح غير مخلوقة، وإذا كان الاتهام صحيح إلا أنه صحيح بمدلول له خطره الذى لايدركه أشد المدافعين حماسة عن الفكر الدينى التقليدى. فالذى يهم أولئك المدافعين فى هذا الأمر هو ما يعنيه هذا من أن الروح إذا كانت غير مخلوقه فإن هذا يعنى أنها توجد مستقلة عن الله بما يعنيه هذا من انتقاص غير مقبول بجلالة الرب.

ومع ذلك فانه يترتب على هذه التعاليم الصوفية ماهو أكثر تهديدا وتحديا للاهوت التقليدى. ويبدوا هذا واضحا فى الربط الذى يقيمه ايكهارت بين عدم خلق الروح بأسبقيتها على كل من الوجود والزمن. فايكهارت يرى ومعه فى الحقيقة كل الصوفيه ان ضرورة عودة الروح - فى رحلتها تلك خارج الزمن إلى مبتدأ ذاتها الأبدى خارجة من الموضوعية إلى الذاتية (الفاعلة) - يعنى أن الموت لا يفهم فقط على أنه انفصال بل على أنه انفصال زمنى. فنحن موتى طالما نعيش فى التاريخ. ولأن نحيا حقا لابد أن ننكر وأن نتخلى عن التاريخ. فليست الجيفة التى يأسى عليها الصوفى ليست إلا شخصانية متعلقة بالزمن فتمتد للخلف فى الذاكرة الحية وإلى الامام من خلال التوقع والأمل.

والحقيقة إذن ان التجديف الحقيقى للصوفيه هو نزوعهم هذا المندفع ضد التاريخ. فهذا مما يتعارض مباشرة مع التيار الأساسى لكل الأديان اللاهوتيه للغرب. وليس هذا دليلا على عيب أو نقص فى الصوفية ولكنه دلالة فقط على تميز تصورهم للموت. ولكنه تصور على أية حال ليس مقصورا على الصوفيه وسوف ننظر فيما يلى فى مظهر وتعبير آخر لنفس هذا النوع من التفكير: ونعنى به التحليل النفسى .

Notes

1- F.C Happhold ed., Mysticism: a Studdy and Anthology.

2- pp. 7 ff.

3- Acts 17:22 ff.

4- Western Mysticism, p. 20.

5- The Works of Dionysius the Areopagite pp.8 ff.

6- Ibid., p. 17.

7- Ibid., p.20.

8- Nicholson, The Mystics of Islam p. 21.

9- Ibid., p. 20.

10- The Vision of God, p. 39.

11- Ibid., p. 16.

12- Ibid., p. 54.

13- Confessions, iii, 11.

14-As an example of this sort of mysticism see Happhold's selections from Richard Jeffries.

15- Quoted in Butler, Western Mysticism p. 29.

16- Libarary of Christian Classics. Vol. XIII, p.240.

17- Cragg, The Wisdom of the Sufis, p. 48.

18- Interior Castle, p. 28.

19- NIcholson, p. 60.

20- Butler, p. 24.

21- Library of ChristianClassics, Vil. XIII, p. 240.

22- St. John of the Cross, Dark Night of the soul, p. 167.

23- Ibid., p. 174.

24- Scholem. pp. 49 ff.

25- Acts 9:1 ff.

26- See, for example, W. T. Stace, Mysticism and Philosophy, Ch. 2.

27- Quoted by Zaehner, Hindu and Muslim Mysticism, p. 139.

28- Interior Castle, p. 170.

29- Ibid., p. 66.

30- Underhill, Mysticism. p. 59.

31- Quoted in Underhill, p. 61.

32- Nicholson, pp. 59, 41.

33- Scholem, pp. 106.

34- Cragg, p. 41.

35- The Cloud of Unknowing, pp. 103 ff.

36- Meister Eckhart, a Modern Translation, pp. 227, 230.

37- Ibid., p. 231.

38- The Cloud of uNknowing, pp. 58.

39- Ibid., pp. 53 ff.

40- Quoted in Stace, p. 97.

41- Dark Night of the Soul, pp. 58.

42- Ibid., PP. 76 FF.

43- Ibid., P. 158.

44- Meister Echhart, p. 100

45- Ibid., p. 107.

46- Ibid., p. 9.

47- Scholem p. 137.

48- Nicholson, pp. 17 ff.

49- Zaehner, p. 113.

50- Cragg, p. 85.

51- Nicholson, pp. 149 ff.

52- Meister Eckhart, p. 97.

53- Ibid., p. 205.

54- Nicholson, p. 152.

55- Meister Eckhart, pp. 56, 54.

56- Dark Night of the soul, p. 113.

58- Scholem. p. 92.

59- Nicholson, pp. 107 ff.

60- Librarry of Christian Classics, Vol XIII, p. 112.

61- Ibid., p. 313.

62- Meister Eckhart, p. 231.

BIBLIIOGRPHY

Anonymous, The cloud of Unknowng, tr. Clifton Wolters (Baltimore: 19610).

Raympnd B. Blakney, ed. and tr., Meister Eckhart, A Modern Translation (New York: 1941).

Dom Cuthbert Butler, Western Mysticism, (New York: 1966).

James M. Clark, The Great German Mystics: Eckhart, Tauler, and Suso (Oxford: 1949).

T.W. Coleman, English Mystics of the 14th Century (Westport: 1938).

KennethCragg, ed., The Wisdom of the sufis(Nex York: 1976).

Dionysius, The Works of Dionysius the Areopagite, tr. John Parker (Oxford: 1897).

Erwin R. Goodenough, By Light, Light: The Nystic Gospel of Hellenistic Judaism (New Haven: 1935).

F.C. Happhold, Mysticism: A Study and an Anthology (Balgimore: 1973).

Georgia Harkness, Mysticism: Its Meaning and Message (Nashville: 1973).

Saint John of the Cross, Dark Night of the Soul (Garden City: 1959).

William Johnston, The Still Point, (New York: 1971).

Thomas a Kempis, The Imitation of Christ, tr. Leo Shirley-Price)Baltimore: 1952).

Nicholas of·Cusa, The Vision of God, tr. Emma Gurney Salter(New York: 1969).

Reynold A. Nicholson, The Mystics of Islam (New York: 1975).

Rudolf Otto, Mysticism East and West, (New York: 1932).

Steven E. Ozment, Homo Spiritualis(Leiden: 1969).

Geoffrey Parrinder, Mysticism in the World's Religions(New York: 1976).
Ray C. Petry, ed., late Medieval Mysticism, Library of Christian Classics, Vol. XIII (Philadelphia: 1957).
Gershom Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism (New York: 1974).
Margaret Smith, An Introduction to the History of Mysticism (New York: 1930).
W.t. Stace, Mysticism and Philosophy (New York: 1960).
D.t. Suzuki, Mysticism, Christian and Buddhist(New York: 1971).
Saint Teresa of Avila, Interior Castle (New York: 1961).
Evelyn Underhill, Mysticism (New York: 1961).
R.C. Zaehner, Hindu and Muslim Mysticism (London, 1960).

الموت من حيث هو انفصال

- الحب

٤) فرويد والتحليل النفسى

لا شك أن فرويد كان سيعجب لماذا نقرن فى هذه الدراسة بينه وبين الصوفيه بدلا من أن نضعه مع البيولوجيين وعلماء الحياة . فلقد ظل فرويد حتى آخر عمره مقتنعا تماما الاقتناع بأنه مادى الأتجاه واثقا من أن كل ظواهر الذهن ليست إلا عمليات فسيولوجية فى مكان ما من البناء التشريحى للإنسان.

وقد كان على وعى من أن بحوثه الاستكشافيه كانت تحمله إلى مناطق لم يطأها البيولوجيين على الاطلاق، وحيث لم يغامر إليها غير بعض من الشعراء وإن كان ذلك على نحو تجريبى مؤقت ودون أن يعودوا بأى قدر من الاضاءة العلمية المفيدة لهذا الجانب من الوجود الانسانى. وهو على أية حال لم يرى نفسه نموذجا من ماركو بولو فى العالم الداخلى للإنسان أو أنه يمضى للداخل ليعود محملا بطرائف باهرة من قارة غريبة .

فقد كان يؤمن أنه يحاول رسم خريطة للنفس البشرية كان من الممكن لغيره من العلماء أن يرسمها، وكان من المملكن أن تكون خريطة يمكن لأى ملاحظ عاقل أن يدركها وأن يفهمها تمام الفهم.

والواقع أن الثوب العلمى الصارم الذى غطى به فرويد فكره كان هو السبب فى زيادة الشعور بالصدمة الذى قوبل به هذا الفكر. فلو انه قد قدم فكرة هذا على أنه تخمينات ملهمة أو مخبوله، فقد كان من الممكن أن تثير بعضا من الدهشة على أنها فضيحة ولكن لم يكن لها أن تطلق شيئا من مثل حركة التحليل النفسى المثيرة للخلاف ولا أن تحدث هذا التأثير الضخم على فهم إنسان القرن العشرين لنفسه.

وسوف نتبين هنا أن ما وضع فرويد بشكل قاطع خارج دائرة العلوم التجريبية كان هو التمييز الذى كان جزءا لا يتجزأ من فكره بين الغريزه والمنبه. Instinct and Stimulus. كما سنرى

أن هذا التوتر فى تركيب مذهبة ككل والذى نشأ عن تفرقته الدائمة بين الغريزة والمنبه هو الذى قاد إلى أكثر أفكار فرويد جذرية: ونعنى بها فكرته عن غريزة الموت.

ويكتب فرويد: « تتميز الغريزة عن المنبه بأنها تنشأ عن مصادر من داخل البدن وأنها تعمل كقوة دائمة لا يستطيع صاحبها أن يتجنبها بالهرب منها كما يفعل مع المنبهات الخارجية»(١). ويبين هذا التعريف الموجز كيف يفترق فرويد عن نماذج الماديين المتطورين من امثال مونو وشرودنجر اللذان ناقشنا فكرهما فى الفصل الثانى من هذا الكتاب. فالمنبهات حسب ما يرى فرويد هى دائما منقطعه وعارضة بطبيعتها. وهى تأتى من الخارج ويمكن دائما تجنبها.

فنحن لسنا فى حاجة مثلا لأن نضع أيدينا فى النار. أما الغرائز فتأتى من الداخل وهى دائمة ولا يمكن تجنبها. فنحن لا نستطيع أن نقرر أن لا نجوع. والمثير للدهشة هنا أن يحرص فرويد على اقامه هذا التمييز على الأطلاق. فلماذا كانت الغريزة بالضرورة من الداخل؟ وماهذا الذى يكبحها؟ ولم كانت الغريزة دائمة مستمرة والمنبة عارض مؤقت. والقول بأن المنبهات ذات طبيعة خارجية عشوائية هو قول متفق تماما مع النظرة التقليدية للماديين إلى الأشياء أما الأشارة المحيرة فهى الحديث عن «القوة» الداخلية الدائمة للغرائز.

ففرويد يؤمن، كما أشرنا، أن كل الظواهر الانسانية لها مصدر مادى وأنه لابد أن تكون الغرائز نفسها مغروزة فى مادة البدن.

ولكن السؤال هو كيف يتم أو يحدث هذا؟ إن علماء الحياة المحدثين يملكون الآن تفسيرات لم تكن متاحة لفرويد. فهم يستطيعون الآن أن يثبتوا أن كل منا يحمل مع ملامحة شفرة وراثية دقيقة لمجموعة مبرمجة من ردود الفعل لمنبهات محددة. ولكن كيف تمتد هذه الشفرة الوراثية إلى السلوك الإرادى مازال موضوع لجدل كبير، ولكن ليس هناك خلاف على أن هذه المؤثرات هى فى مجموعها كلها « خارجية». فهى تمثل علاقات عليّه طبيعية تماما يمكن تفسيرها بالاحاله إلى القوى الخارجية الفاعلة فى كل كيان. ولكن من المشكوك فيه على أية حال ان يكون فرويد قادرا على استخدام الأكتشافات الوراثية الكبيرة التى تمت فى العقود الأخيرة وخاصة تلك المتعلقة بالـ د ن ا D.N.A. حتى ولو كان ملما بها. فهناك على الأقل جانب واحد هام من فكرة فرويد عن« الغريزة» لم يكن ليتفق مع هذه الطريقة من التفكير: فالبرمجة الوراثية شيء يثبت قبل أن يتكون الأنقسام الخلوى للزيجوت ZYGOTE (خلية تنشأ من اندغام مشيجيلى) فى الجنين. ولا تتأثر الآلية الوراثية

بالتجربة التالية أيا كانت. بل فى الحقيقة ليس لأى تجربة تأثير على تكوين التراث الوراثى. ولكن فرويد يستفيض فى القول « بأن الغرائز تتأثر بالتجربة، كما انه فى عدة اماكن واضحة فى عرضة لأفكاره يتحدث عن اننا نرث خلال الغرائز بقايا من تجربة الأجيال السابقة (٢).

وأبسط مثال لتغير الغرائز فى فكر فرويد أنه يتحدث عن غريزتين فقط- هم الجوع والجنس- ولكنه لا يناقش إلا واحدة منهما فقط. ويبدو أنه لم يكن مهتما على الاطلاق بالجوع لسبب بسيط وهو انه يصعب التلاعب والتأثير فيه. فإن لم تأكل تموت. ولكن من ناحية أخرى فاننا إن لم نحب فاننا نغير حياتنا . ونحن نستطيع أن نفعل الكثير بالغريزة الجنسية على العكس من غريزة الجوع. ويعتبر هذا ذو دلالة خاصة لفرويد حتى أنه يسقط الجوع من البناء النظرى لتفكيره ويستخدم المصطلح الفنى الذى استخدمه للتعبير عن الغريزة الجنسية للدلالة على كل الغرائز.

وباختصار فإن فرويد قد خصص مكانا فى الوجود الإنسانى يمكن أن يوصف بانه يخضع لعلة تفصله عن بقية الواقع الفيزيقى. وبهذا فتح الطريق، وإن كان هذا على نحو غير تام كما سنرى لمذهب حول التأثير العلى للذات Self-causation للكائنات الحية ولكن على الخصوص فى الوجود الانسانى. فحقيقة أن الليبدو يمكن أن تعدل أو يؤثر فيها لا يعنى إلا أنها لابد أن تتخلى عن اطلاقيتها المادية العمياء للاستقلال الفردى. وعلى أى حال فقد صنع فرويد بذلك نوعا من الشذوذ والخروج عن القياس وجعل منه مبدأ يدعم نظريته ككل وهكذا يضع فكره على مبعدة من الخط الذى يفصل العلم عن مجرد التأمل، والملاحظة عن الاختراع والابتداع. ولقد كان هو نفسه واعيا تماما بأن معالجته للغريزة كانت شاذة غير منتظمة وكان يعبر أحيانا عن تخوفه من هذا فيكتب قائلا : « إن نظرية الغرائز هى بمثابة اسطورتنا. والغرائز كيانات أسطورية رائعة فى عدم تحديدها»(٣).

ولا يظهر جليا أثر هذا الفارق على فكره إلا عندما نحاول أن نعيد بايجاز تنظيم الموضوعات الرئيسية داخل نظريته. وفى خلال تجميعه لخيوط نظريته فانه يسمح بوقوع تناقض بارز يصلحه فيما بعد باقتراحه غريزة الموت.

وكثيرا ما يبدو وصف فرويد للوجود الانسانى وكانه تحت تأثير استعارة تصور الآله وإن كانت آله معقدة. فالجسد بالنسب له نوع من الآلية التى تستمد طاقتها من الليبيدو أو الغرائز. ويستخدم فرويد الكلمة الالمانية Trieb للدلالة على الغريزة. والكلمة الالمانية التى يمكن أن تترجم أيضا بدافع لها خاصيه غائية : فهى تتجه وتستهدف هدفا. ويوصف الهدف فى هذه الحالة على أنه تـوازن Equilibrium وهو مفهوم من مفاهيم علم الحياة فى القرن التاسع عشر كان يروق لفرويد

ويعجب به. ولا يعنى التوازن هنا توازن وتعادل قوى مضادة بقدر ما يعبر عن حالة من السكون الكامل أو تبدد كل قوة.

وتقدم الليبدو المستمر نحو هدفها يخضع لما يسميه فرويد مبدأ اللذة Pleasure Principle. ومصطلح اللذة هنا له دلالة سلبية فهو يشير به إلى التجربة التى يمر بها الكيان العضوى عندما تقل التوترات فى داخلة والتوتر بينه وبين بيئته. وهكذا فعندما يتحقق التوازن الكامل لا يكون هنا لا لذة ولا عدم لذة.

غير أن الليبدو كثيرا ما يتم اعتراضها. وكثير ما يقع صراع بين مبدأ اللذة وبين الواقع الذى يعنى به فرويد العالم الخارجى المحيط بالكائن الحى. وما دامت الليبدو مستمرة ودائمة وليس هناك سبيل للكائن الحى، أن يتجنبها بالهرب، فلابد من أن يبحث عن طريق للتوفيق بين الليبدو والواقع. وهذا ما يصبح مهمة الأنا ego التى هى الجانب من الذات التى تمتلك أدراكا مباشرا وواعيا بالعالم الخارجى. ولابد للأنا أن تلاءم بين دوافعها الغريزية والامكانيات الواقعية المتاحة للتعبير عنها.

ويسمى فرويد هذا تطبيق مبدأ الواقع على الليبيدو. وتقع الصعوبة هنا فى ضعف الأنا التى لا تملك أكثر من التفكير. وعن طريق التفكير عليها أن تخلع مبدأ اللذة وأن تقيم مبدأ الواقع فى مكانة.

ونظرا للضعف الكامن فى طبيعة الأنا فكثيرا ما تعرض لها فى الحياة لحظات تعترض مجرى الليبيدو المستمر، فيصطدم الكائن الحى بارض الواقع الخشنة غير المنتظمة. والمثل الرئيسى الذى يستخدمة فرويد للمخاطر التى تنتظر الكائن الحى إذا أسلم نفسه كلية لمبدأ اللذة هو عقدة أوديب. فالطفل الصغير والذى هو دائما تقريبا فى عرض فرويد طفل ذكر*. يكتشف فى وقت مبكر جدا فى حياته، بل وفى الحقيقة بعد الميلاد مباشرة، ان الطريق إلى التوازن يقع دائما فى اتجاه العلاقة المباشرة والدائمة مع الأم. فالميلاد بالطبع هو مثال للنموذج الأصلى لتبدد النظام الحرارى Disentropic للكائن الحى نحو تطور متصاعد فى الحياة مبتعدا عن وضع أقل تنظيما إلى وضع أكثر تنظيما فى مستويات الوجود. وهو لهذا اضطراب واضح فى التوازن وسبيل الطفل لأن يستعيد هذا

---

* ولكى نكون منصفين لفرويد يجب أن نشير هنا إلى هامش يورده فى كتابه «محاضرات تمهيدية جديدة» وهو مجموع من كتابات فرويد المتأخرة والتى تمثل أفكاره فى أكثر مراحلها نضجا، وهو يشير فى هذا الهامش إلى أن القطبين الأب/ الابن فى العلاقة الأوديبية يجب أن يشار إليهما على انهمار الوالدين/ الطفل ولكنه يستخدم الثنائى المذكر لمجرد تقديم عرض وتفسير مبسط للفكرة. وهو يناقش فى نفس المثال عقدة أوديب بالتفصيل مشيرا إلى وجود مساواة بين الرجال والنساء. وهو قول بمساواة لا نستطيع أن نجده فى بقية كتابات فرويد. (المؤلف).

التوازن هو أن يعود للحاله التى أنتزع منها. وهذا هو السبب فى الرغبة فى أن يكون على اتصال دائم بالأم ليكون أقرب إلى الحالة السابقة له عندما كان فى الرحم. ويشير فرويد إلى الطفل فى هذه المرحلة على أنه شاذ متعدد الأشكال Polymorphous-perverse وهو يعنى بهذا أن الطفل يستخدم كل جزء من بدنه للذته اللبيدوية أى اللذه التى تتحصل من التقليل من إحباطه غرائزه، ولكن الواقع غير رحيم برغبته، وعلى الطفل على أية حال أن يتعلم البحث عن طريق آخر لما يريده من عوده. ولما كانت الأم لا تكون متاحة للطفل كلية إلا فى ساعات الرضاع فإن الطفل يتعلم أن يركز رغباته اللبيدوية فى صلته بالثدى عن طريق الفم. ويقول فرويد :

« من يرى الطفل الشبعان وهو يبتعد منصرفا عن ثدى الأم لينام وقد أحمرت خدوده وارتسمت على شفتيه بسمة سعادة، عليه أن يعترف أن هذه الصورة تظل التعبير النموذجى عن الرضاء الجنسى فى كل مراحل الحياة التالية»(٤).

ومن المهم أن نلاحظ هنا أن صدمة الكثيرين من قراء فرويد التى قادتهم إلى رسم صورة كاريكاتيرية لتفكيره قد جاءت نتيجة لسوء فهم لنظريته إلى طبيعة التجربة العشقية الجنسية للطفل. فكثيرا ما فهم أن فرويد يشير هنا إلى اعتقاده بوجود شهوه كشهوة الكبار فى الطفل البرىء بما يعنيه هذا من القول بطفولة فاسدة الأخلاق. ولكن على العكس من ذلك فإن فرويد كان حريصا كل الحرص على أن يوضح أن جنسية الكبار هى فى ذاتها بقايا فاجعة مشوهة للنعمة المتعددة الأشكال التى كان يعيشها الطفل والتى تنتابها ذكريات غامضة لمشاعر أكثر عمقا وأكثر سلاما وتوافقا. وفى هذا نلحظ تطابق جزئى مع الفكر الصوفى حيث لا تتاح النعمة إلا من خلال العودة إلى شىء كان من قبل كاملا وأصبح الآن منعزلا ومفقودا .

ولكن الواقع له ضربات أخرى مدمرة لهذه الرغبة فى العودة إلى التوازن. وأكثر هذه الضربات تهديدا تأتى فى صورة الأب الذى يريد هو الآخر الأم والذى كثير ما يكون فى صراع مباشر مع رغبات الطفل. ويكون أمام الطفل حينذاك واحد من إختيارين: فإما أن يدخل فى معركة مع الواقع القائم لكسب الأم وإما أن يقدم لللبيدو بديلا آخر للرغبة.

ومن المهم فى فهم نظرية فرويد أن نتذكر أنه يرى أن ليس هناك أمام الكائن الحى إلا اختيار واحد. فاللبيدو لا يمكن أن تطفىء بل ولا يمكن حتى أن يقلل من تدفقها. ونعود بهذا مرة أخرى لاستعارة الآله التى تحركها وتدفعها اللبيدو وكأنها تيار كهربائى قوى. وعندما تكون الأمور طبيعية فإن الآلة تستخدم اللبيدو بكامل قوتها أما إذا تلف جزء منها أو عندما لا تستطيع أن تتغلب على المقاومة الخارجية التى تقف أمام آدائها السوى لوظيفتها، فانها لا تستطيع أن تستخدم التيار بكامل قوته ولا يكون أمامها إلا أن تذهب به إلى مكان آخر داخل الآله حيث تصنع بالضرورة مكانا لها.

وهذا المكان الذى تصنعه الليبيدو هو ما يسميه فرويد اللا وعى والذى أطلق عليه آخر الأمر اسم الإيد ID .وللاوعى عند فرويد عدة خصائص متميزة غير عادية . ففرويد يرى أنه بمثابة فوضى ومرجل ملىء بمنبهات فى حالة غليان. وحيث أنه أساسا طاقة الليبيدو فهو محكوم بقانون واحد هو مبدأ اللذة. «فقوانين الفكر المنطقية لا يمكن أن تطبق على الإيد وعلى وجه الخصوص قانون التناقض» . فتتواجد بداخله رغبات متناقضه الواحد منها مع الآخر دون أن تقلل أى منهما من الأخرى. بل فى الحقيقة فإن شيئا مما فى داخل الإيد لا يقل أو يضعف ويوجد كل مافيه بكامل قوته الأصليه . وهذا يعنى أن ليس فى داخل الإيد شىء يقابل أو يتماشى مع فكره الزمن، فليس فى داخله اعتراف بمرور الزمن . والأمر الأغرب والذى يحتاج إلى تأمل ونظر فلسفى - هو أن عملياته الفعلية لا يحدث فيها أى تغيير مع مرور الزمن. وهذا يعنى أن الرغبات المرفوضة تبقى وكأنها خالدة.

ولاشك بالطبع أن هذا المرجل الذى هو فى حالة غليان لم يفقد قدرته الأصلية على التأثير فى الكائن الحى ككل. فالمادة المكبوته لا ترقد داخل المرجل وكأنها أوراق شجر ميته بل كمجموعة متوالية من الانفجارات التى تصطدم بكل اجزاء الآلة مباشرة. وحيث أنه لا يمكن مقاومتها فإنها تحدث أزمة كبرى داخل الكائن الحى. فالليبيدو يجب أن تصرف - ولكن كيف؟ فلو أنها سارت فى طريقها الأصلى فانها ستتسبب فى تحطيم الكائن الحى نتيجة لما تلقاه من العالم الخارجى من إهمال وعدم مبالاة بل وعداوة لها. ففى داخل المركب الثلاثى من الأم والأب والطفل لو استسلم الطفل لدوافع الليبيدو ورغبتها فى المحافظة على الاتصال الحميم بالأم فسوف يقابل الطفل بالضرورة بقوى الأب المعارضة والأكثر قوة. ولكى يتجنب الطفل هذه المواجهة فإن الطفل - كما يشرح لنا فرويد - يقوم بحيله مراوغة دقيقة : إذ يوحد بين نفسه وبين الأب. ولكن الحيلة فى هذه الحالة تكون على الليبيدو نفسها. فيتظاهر الطفل أنه الأب وبذلك يكون المحب المنفرد الذى لا يتحداه أحد فى حب الأم. وتنجح الحيلة فى تجنب التصادم المعلن مع الأب الحقيقى ولكنها تفشل فى أن تقدم للطفل تصريفا موفقا لقوة الليبيدو المحبطة.

ويترتب على الفشل فى اطلاق طاقة الليبيدو عن طريق عقده أوديب إقامة منطقة جديدة للطاقة المكبوته. ويسمى فرويد هذه المنطقة الأنا العليا Superego ويجعل لها وظيفة خاصة فى الوجود الانسانى. وحيلة التوحيد بين الطفل والأب هنا هى مسألة جوهرية إذ أن الطفل بجعله الأب فى داخله قد جعله يتخذ مكانا دائما وان كان غير واعى فى داخل النفس. وكثيرا ما يحدث الخطأ فى فهم الأنا العليا واعتبار أنها مساوية أو مقابلة للضمير. ولكن الواقع ان فرويد يصف هذه الانا العليا

على «أنها قوة ملاحظة ومراقبة للذات. وبذلك تكون تمهيدا لتجربة الحكم التى يقوم بها الضمير. فالأنا العليا تراقب وتلاحظ والضمير يعاقب» (٦).

وهذه التفرقة هامة. فالملاحظة والمراقبة تكون دائما من وجهة نظر الأب الداخلى أما العقاب فتنفذه النفس نفسها على نفسها. وهو عادة هذا القلق والتوتر الذى يعانيه المرء نتيجة لفشله فى تحقيق المثل التى يفرضها الأب المراقب. وسوف نعود بعد ذلك إلى هذه النقطة لنتساءل لماذا يكون العقاب على الاطلاق أمرا ضروريا. ونكتفى الآن أن نشير إلى أن « الذات العليا تطبق أشد المعايير الاخلاقية صرامة على الأنا التى لا حيلة لها والتى تقع تحت رحمتها، ولقد أثر فى فرويد كشفه لأن الأنا العليا هى «الوريث الشرعى» للسلطة الأبوية وإن كانت قد اختارت من خصائص الوالدين صرامتهما والاتجاه للعقاب حتى ولو كان الوالدين فى الحقيقة مثالا للرفق والمحبة» (٧). وهذا أمر محير إذ أن استجابة الأنا العليا تكون حينئذاك غير مبررة وغير ضرورية. ولكن يبدو أن هناك دائما رغبة غير مبرره لأن يحمل المرء بداخلة كل قيم وأهداف عدوه اللدود وهى رغبة لا يتسبب عنها الألم فقط بل والقلق أيضا.

.. ويبدو لنا من هذا العرض الموجز، كما تبدى لفرويد نفسه مع الوقت، أن تصور أو مفهوم اللاوعى الذى هو دون شك أكثر أجزاء نظريته شهره، قد اكتسب الآن عدة استخدامات « حتى بدأ - كما يقول فرويد نفسه - يفقد دلالته بالنسبة لنا »(٨). فهو مثلا، قدرة الأنا على كبت رغباتها الخطرة دافعا لها بالقوة إلى المرجل الذى يغلى. فإذا كان هذا المرجل هو فى اللاوعى فكذلك أيضا فعل الأنا فى وضعها لرغباتها المحبطة بداخله. ولكن الأنا لا يمكن أن تُساوى ببساطة بالوعى حيث أن العديد من وظائفها الجوهرية هى أيضا لا واعية. وينطبق هذا أيضا على الأنا العليا فنحن لا نستطيع بوعينا أن نكون والدينا. وهكذا فإن التفرقة بين الوعى واللاوعى تفقد قوتها. ويتجه فرويد فى أعماله المتأخرة إلى أن يستبدل كلمة اللاوعى بالإيد. ولكن الإيد نفسها كمصطلح تبدو أحيانا وكأنها تشير إلى النفس بأكملها وليس مجرد الأجزاء الخفية منها بحيث تصبح الأنا والأنا العليا مجرد قوى من قوى الإيد. وليس مقصدنا من ملاحظة هذا الخلط الظاهر محاولة توضيح للمصطلحات التى يستخدمها فرويد ولكن نقصد إلى التأكيد على أن فرويد لم يكن لديه مفهوم متعدد الوظائف للنفس كما يبدو فى ظاهر أفكاره هو نفسه ولدى بعض تلامذته الفرويديين. فحتى الأب الذى أصبح فى داخل النفس ليس فى الحقيقة حضورا غريبا، فهو من عمل الإيد. فعندما يهاجمنا القلق تحت تأثير حكم الضمير فليس المسبب لذلك شخص آخر او شيئا آخر يقوم بإحداث هذا الفعل. فالقلق فى الحقيقة

هجمة على النفس تأتى من داخلنا نحن أنفسنا. وإداننا لذاتنا ليس لها على الإطلاق أى فاعل خارجى.

ويتكشف فى هذا اتفاق آخر ذو دلالة مع النظرة الصوفية للذات. فالذات ليست الأنا كما أنها ليست هى الشخص الواعى العاقل المستيقظ الذى يبدو أنه هو أنا نفسى. فهذا ليس إلا مجرد قناع سطحى تماما لما أنا عليه فى الحقيقة بل وهو مجرد قناع مشوه تماما. فهو قناع قد صنع من حيل ومراوغات تقوم بها الآنا لتوفق بين رغباتها الحقيقية وبين عالم لا يأبه بها. فهو اذن تشويه للذات الحقيقية. وأنا فى مجموع تجربتى لست كائنا متعقلا بل كائن انفعالى إلى أقصى الحدود، ولست كيانا زمانيا بل خارجا على كل حدود الزمن ولست جزءا منعزلا بل كل شامل. وهذه الأنا المفرطة فى الضعف والمحكوم عليها بداخليتها هى نفسها، والمعيبة بفشلها الذى لا مهرب منه هى فى جوهرها نفس ما أطلق عليه الصوفيه«قاع أو مهد الخطيئة الموحل». وعلى هذا فالأنا التى ينظر فيها التحليل النفسى مثلها مثل الذات عند الصوفيه هى متناقضة وجوديا مع نفسها، بل واضافة إلى ذلك فإن وجودها العاجز المنعزل والجاهل هو اذن جوهر وصلب الحزن ذاته. فلقد قدمت لمواجهة الموت ولكنها رفضت تحديه وانصرفت أيضا عن الحياة نفسها.

وعندما ننظر إلى الطريقة التى تستطيع بها الذات أن تتغلب على الحزن وان تعيد لنفسها كامل اتصالها الحيوى فاننا نلاحظ مزيدا من التوازى مع الصوفيه: فلدى كليهما تصور للوجود الانسانى هو فى جوهره تصور عشقى. والتوحد أو الوحدة التى نتجت عنها الذات بالعودة إلى وحدتها الكلية السابقة ليست توحدا فى الوجود بل فى الفعل.

والتماهى مع الأب الذى ينتج عنه إبتداع الأنا العليا هو تماهى وتوحد مع ما يفعله الأب، وهو تبنى لخلقياته ومثله العليا. ويفيدنا هذا فى أن نعرف أن ما يبحث عنه فرويد هو نوع من التوازن الذى ليس توازن انتولوجى بل هو توازى Voluntaristic إرادى طوعى. فلم يكن فرويد يبحث حقا عن حال من الثبات والتوازن المطلق بين قوى متعارضة Stasis. وإلا لما ظل ملتزما باستمرار بالتمييز بين الغريزة والمنيه. بل إن ماهو متضمن فى فكره هو الاشارة إلى رغبة الشخص العميقة أن يمتلك امتلاكا كاملا كل منابع تلقائيته. وسيتبين هذا بوضوح فى الطريقة التى توصل بها فرويد إلى اقتراح وجود غريزة الموت وإلى ما يتضمنه هذا الاقتراح من علاج للحزن.

ولقد سبق لنا أن لاحظنا أن غريزة الموت قد نشأت عن تناقض فى فكره قد ادرك أن عليه أن يتفاداه وأن ينهيه. وهذا التناقض هو عيب رئيسى فى هذا البناء الذى لخصنا عناصره وإن لم يكن هذا ربما واضحا بالقدر الكافى. وفى أوجز تلخيص أو صياغة لهذا التناقض يمكن أن نعتبره

فشل فى اقامة تفرقة واضحة بين الواقع وبين مبدأ الواقع. فأن يوفق المرء بين طاقاته اللبيدويه وبين الواقع فهذا أمر، ولكنه هو غير أن يعدل المرء هذه الطاقات وفقا لمبدأ الواقع. ويقع الفارق بين الأمرين فى حقيقة أن الواقع الخارجى كما هو فى ذاته والواقع كما يتم ادراكه ليسا بالضرورة شيئا واحدا بل قد لا يكونا كذلك إلا فيما ندر تماما.

ولنعد قليلا بإيجاز إلى الثالوث الأوديبى. ولنذكر أن فرويد قد أكد على حقيقة أن الذات العليا متميزة عن الضمير، فالواحد منهما يراقب على حين أن الثانى يعاقب. وعلى حين أن فرويد لديه تفسير للتوحد فى هوية الأب (الذى هو حيله الانا للتحايل على اللبيدو) فانه لا يقدم سببا لعقاب الذات لنفسها. وقد نستطيع أن نقول أن هناك نوع من الخوف الواقعى يشعر به الطفل لو دخل فى مواجهة مفتوحة مع الأب قد يتسبب عنها ضرر مباشر له. ولكن احتمالات مثل هذا الضرر هى فى الحقيقة قليلة جدا. حقا لا شك أن الأطفال يحدث أحيانا أن يعاملهم الأب معاملة مؤلمة، ولكنهم قد يخضعون أيضا لمثل هذه المعاملة من أمهاتهم وأخوتهم من البنين والبنات. ولكن الخطر الشديد الذى يشعر به الطفل أمام الأب هو أكثر عمومية وشيوعا فلا ينتفع معه مثل هذا التبرير أو التفسير للخوف. ومن أشهر محاولات فرويد السيئة السمعة التى حاول بها أن يفسر الحضور الدائم القائم للقلق الأوديبى هو «أن الطفل الصبى يخاف من أن يقوم الأب باخصائه على حين تخاف الطفلة الأنثى من «فقدان الحب» (٩). ولكن مثل هذا التفسير يسقط أيضا وذلك لسبب قد لا يكون واضحا بما فيه الكفاية ولكنه سبب مثير ملفت للنظر: ذلك أن القلق هو الذى يتسبب فى الكبت وليس الكبت هو الذى يؤدى إلى القلق. والسبب فى أن الأنا تكبت رغبات اللبيدو ليس أنها خطيرة فى جوهرها بل لأنها تتسبب فى أن تتذكر الأنا تجربة واقعية مؤلمة. ومن الواضح أن الطفل لا يتذكر عملية إخصاء سابقة لأن ذلك لم يحدث. والذين يتذكره هو ماحدث: وهو الجرح (تراوما Trauma التى تعنى حرفيا إصابه) الذى أصاب الطفل عندما فصل بعنف من نعمة النخط (السائل الذى يملأ السلى ويحيط بالجنين فى الرحم). فما يفزع الطفل ليس هو الموت الذى يهدده به الأب بل هو ذكرى مولده. فهو لا يخشى من إصابه تودى به بل يخشى من اصابة تؤدى إلى الانفصال والفرقة.

وعلى ذلك فمبدأ الواقع لا يمكن أن ينشأ فى الواقع. وإذا كان حقا، كما يرى فرويد، أن الآنا يمكنها أن تدرك العالم الخارجى دون أى تشويه فلا يمكن اذن أن يكون مبدأ الواقع هو طريقة تمثل الأنا لمطالب الواقع فى مواجهة اللبيدو. فمبدأ الواقع لا يقابل عالما يتم ادراكه بل يقابل عالما يتم تذكره. فالأب هو بالفعل واقع حقا وقد يكون صحيحا أن الأب يتنافس مع الطفل على الأم ولكن القلق الذى ينشأ فى الطفل يصدر عن داخله وليس من «الواقع الخارجى». ولقد تنبه فرويد لهذا

التناقض ليس نتيجة للتأمل والتفكير فى نظريته ولكن من خلال ظواهر قابلها فى عيادته الطبية ومن خلال ملاحظات عارضه لأطفال أسوياء تماما.وقد سجل فرويد هذه الظواهر والملاحظات فى كتابه «فيما وراء مبدأ اللذة» الذين بدأ فى كتابته عام ١٩١٩ ونشره فى العام التالى.

وقد تعارضت هذه الظواهر مع نظرية عرضها فى كتابة «تفسير الاحلام - (١٩٠٠)» الذى يعد أول عمل من أعمال التحليل النفسى بالمعنى الصحيح. ففى هذه الدراسة حاول فرويد أن يثبت أن أهم اعراض الحلم أن النائم من خلال التحقيق الرمزى لرغباته يمكنه أن يحتال على دوافع الليبدو القلقة ويردها إلى نوع من التصريف المؤقت مما يمنع النائم من الاستيقاظ. أى أن الاحلام يمكن أن تفسر على نحو جيد من خلال مبدأ اللذة. فان لم يتم العثور على نهج غير واعى للتخلص من ضغط الليبدو فإن الكائن الحى سيشعر بالانزعاج بانتظام بحيث يصبح النوم مستحيلا. غير ان هذه النظرية المحبوكه قد تكرر تحديها والاختلاف معها بما كان يقرره مرضاه عن أحلام لم تتبع ولم يكن لها أن تتبع مبدأ اللذة. وكانت هذه احلام تعاود الظهور والتكرار ويتم خلالها معاودة تجربة أحداث مؤلمة غاية الألم فى حياة المرضى. ولم يستطع فرويد أن يتبين فى مثل هذه الأحلام أية وظيفة إيجابية أو ممتعة.

وقد لاحظ علاوة على ذلك حقيقة أخرى اضافية تثير التفكير وتوحى به وهى حقيقة أن المرضى الذين أصابهم جرح كبير فى الماضى لم يكونوا يحلمون باحلام تُذكر بهذا الحادث حتى وإن كانوا مرضى قد عانوا من جروح خطيرة تكاد أن تكون مميتة خلال الحرب. فالجروح النفسية هى فقط التى يتم تذكرها والحياة فيها من جديد. وعند ذاك يحق له أن يتساءل لماذا عندما يواجه الكائن الحى بتهديدات واقعية تماما وفيزيقية لحياته فانه لا يحمل أى ندوب من هذه اللحظات على حين أنه عندما ما يواجه بمجرد تهديدات نفسيه فإن الندوب تكون عميقة مقلقة؟

ويقدم فرويد تفسيرا لذلك بأن يقول أن الكيان الحى قد تطور ونما فسيولوجيا بحيث يكون قادرا على تحمل الاصابات الجسدية الفيزيقية. وببساطة فإن هذه الجروح إن لم تقتله فسوف تشفى. ولكن هذه المرونة الفسيولوجية ليس لها مقابل نفسى. وبمعنى آخر ليس هناك حماية من الهجمات التى تأتى من الداخل. ولكن ماهى هذه الهجمات؟ انها لن تكون إلا رغبات نفسية قوية فى تحطيم الذات. ولكن من أين تأتى هذه الهجمات إن لم تأتى من الواقع؟ ويختتم فرويد استنتاجاته بأنها لا يمكن أن تأتى إلا من الغرائز. وهنا يصف فرويد الغرائز على نحو قد عرفناه من قبل فيقول: «الغريزة هى دافع مؤكد فى الحياة العضوية لاستعادة أوضاع سابقة قد اضطر الكائن الحى إلى التخلى عنها تحت ضغوط من قوى خارجية مقلقة»(١٠). ولقد سبق أن اتضح لنا أن الرغبة فى التوازن

التى هى هدف مبدأ اللذة، هى فى جوهرها رغبة للاتجاه إلى الخلف فى الزمن نحو صورة أبسط من الوجود. ولكن هذه الرغبة تفسر على أنها فى الواقع رغبة هدامة. فهى واقع يرغم الكائن الحى على التراجع إلى الخلف نحو مراتب أدنى من التنظيم الحيوى. وليس هذا مجرد اتجاه أو ميل من الأشياء لتجد الراحة والسكون. ولكنها فعل قوى وهدام ينبع من الداخل الخفى للكائن الحى.

وليس هذا تهديد للحياة التى سوف تنتزع منا، ولكنه تهديد بأن الحياة سوف تبذل وتنكشف. ولكن هذا يتم بفعل من الحياة نفسها. ومن هذا السياق جاءت عبارة فرويد الشهيرة التالية: لو سلمنا بأنه من الصحيح دون أى استثناء أن كل شىء يموت لأسباب من داخله، وانه يعود إلى حالة الجماد مرة أخرى، فسنضطر اذن أن نقول ، أن هدف الحياة هو الموت، (١١). وهذا هو ما يسميه فرويد غريزة الموت.

وإذا كان هدف الحياة أن تموت وأن تصبح غير عضوية فلماذا الحياة اذن بداية. ويضطر فرويد أمام هذا السؤال أن يقدم قوة معارضة - هى غريزة الحياة. وعلى الرغم من أن تفكيره فى غريزة الحياة أقل تفصيلا من جوانب فكره الأخرى إلا أنه يعتقد أنه مبرر، اعتمادا على معطيات بيولوجية وإن كانت مازالت قليلة، أن يصف بهذه الغريزة دافعا داخليا فى الكائنات الحية يستهدف النمو بل وزيادة فى تعقيد التركيب العضوى.

ولنذكر أن فرويد قد اقترح غريزة الموت على أنها تفسير للتناقض بين الواقع وبين مبدأ الواقع أو بعبارة أكثر تحديدا على أنها عقاب النفس لذاتها دون حاجة خارجية لذلك. ولنذكر أيضا أن الصورة التى يتخذها هذا العقاب هى القلق - الذى هو تذكر جرح الميلاد. ولكن قد تفسر غريزة الموت لماذا يقوم مثل هذا التحطيم للذات ولكن يظل من غير الواضح لماذا يجب اعتبار تحطيم الذات عقابا ولماذا يثير القلق . وليس لفرويد إلا اجابة واحدة عن هذا: فغرائز الحياة تطل دائما وتظهر على أنها تنقض السلام وتنتج على نحو دائم توترات ينتج عن تصريفها شعور باللذة، . وبمعنى آخر فإن غرائز الحياة معارضة لمبدأ اللذة : ، ويبدو وكأن مبدأ اللذة يخدم فى الواقع غرائز الموت. وقد يكون من الصحيح القول بأن هذا المبدأ يراقب المنبهات الخارجية التى تعتبر ممثلة لاخطار لكلا النوعين من الغرائز، ولكنه أيضا أكثر احتراسا من التعديات التى تصدر عن الداخل والتى قد تجعل مهمة الحياة أكثر صعوبة،(١٢).

ولننظر الآن بمزيد من التدقيق فى عدة جوانب من هذا التفكير. أولا فلنلاحظ ان اللذة تقع فى اتجاه الموت وان القلق يقع فى اتجاه الحياة. واللذة تتعلق بعودة إلى الخلف، وتمثل توحدا واتحادا وفقدانا واضحا لفردية الذات ، وتراجع عن التاريخ وعن الذات التجريبية الواقعية. ثم أن القلق ليس

قلقا على شيء أو من شيء، بل هو عين قوة الحياة ذاتها التى تسير فى اتجاه العزلة والتفرد والفردية، ونحو الزمن والعلاقات اليائسة مع الآخرين. وثانيا، علينا أن لا ننسى ان كلا النوعين من الغرائز ينبعان من وجودنا مما يعنى انقسام للذات على نفسها ومما يعنى أيضا ان إحداها موضع تفضيل أكبر من الآخر. وحقيقة أن الموت يمثل لذة تعنى أن هذه هى الرغبة المسيطرة للكائن الحى ككل. فنحن إذن نموت لاننا نختار أن نموت.

وما يجب أن يكون قد أصبح واضحا تماما عند هذا الحد من كلام فرويد انه قد كرر وجهة نظر الصوفيه للموت وانه قد فعل ذلك بكل تفاصيلها الممكنة. فنستطيع الآن أن نرى أن الآنا - هذا الجزء من الذات الذى يتفرد فى المرء، ويتجه مع تيار الزمن وإلى الخارج - هو الظهور والتجلى لغريزة الحياة وهو الذات الدنيوية الشبيهة بالجثة التى يتحدث عنها الصوفية. وهذه الكآبة النظيعة والجهل الذى يعيش فيه المرء هو بالطبع كآبة وجهل للأنا فحسب، أى للذات الدنيوية. وقد يصعب تصديق أن هذه الأنا تخفى عن نفسها حقيقة أن قلقها هو قناع تمده لتخفى به رغبة أكثر عمقا وأشد إلحاحا. ويصبح واضحا بذلك لكل من له معرفة باللاوعى الفرويدى أو بما يسميه إيكهارت : المعرفة المجهولة، إن هذه الرغبة المخفية بغريزة الموت هى أقرب أن تكون رغبة فى الاتصال أى فى وجود أكثر كمالا. فالذى يبدو وكأنه موت بالنسبة للأنا(أو اتحاد) هو الحياة الحقيقية أما بحث الأنا الجاهله وراء مزيد من الانفصال فهو فى الحقيقة رغبة للموت. فالموت الحقيقى فى نظرة الصوفى ليس هو الارتفاع عن الزمن بل هو انفصال ونمو وتقدم فى الانعزال وإنعدام قدرة الأنا هو عجز جثة قد انفصلت عن كل قواها التى تهبها الحياة. ولنا أن نتذكر أيضا هنا أن الصوفية لا يهتمون كثيرا بالموت البيولوجى وانهم لم يكونوا يبالون لما يحدث لابدانهم. وذلك أيضا ما اكتشفه فرويد من مجموعة من درس أحلامهم والذين كانوا على رغم جروح أبدانهم يتخلصون منها بل وتختفى تجربتهم دون أن تضرهم وتنزلق إلى الماضى حيث تنسى.

وأخيرا، أكثر ما كان غير مفهوم لزملائه العلماء بل وللمجموع الأكبر من المنظرين للتحليل النفسى هو افتراضه أن الأنا قد فصلت نفسها بحريتها وأنها تستطيع أيضا بحريتها أن تعود. فالذى يمسك بنا فى شقائنا ليس قوة من خارج الكائن الحى، بل هى من الاختيار الذاتى المستقل للكيان العضوى. وهنا يجب أن نعود إلى التفرقة الدائمة التى حددت مصير فكر فرويد وتمييزه بين الغريزة والمذبه. وهنا نجد أنفسنا عند مفرق يمثل مرحلة لها دلالة خاصة فى تفكير فرويد. فنحن، كما يرى، أحرار فى أن نمضى قدما لمزيد من الانعزال أو الى الخلف لمزيد من التوحد، وبمعنى آخر فنحن احرار أن نختار التاريخ أو نختار الأبدية. وهنا نصل إلى نقطة جوهرية يفترق فيها فرويد عن

الصوفية وهى بلاشك من أكثر المواضع إثارة للجدل والخلاف فى نظريته فهو يمضى ليقول: «نحن احرار لنختار اما التاريخ أو الأبدية ولكن هذا ليس على الرغم من ابداننا بل عن طريق هذه الأبدان» . فالغرائز عند فرويد ليست ظواهر نفسية ولكنها ظواهر عضوية . فالنفس هى شيء يسبح كظاهرة ثانوية مصاحبة خلال الكيان الفيزيقى مثل الشبح. وهى وسيلة الكائن الحى لان يتعلق أو يرتبط بنفسه . ولكن هذا النحو من التفكير تنتج عنه لأول وهله نتائج تبدو غريبة شاذه . فمن ناحية تستطيع أن نتبين إمكانية أنه يقول بأبدية عضوانية ORGANISMIC ETERNITY، ومن ناحية أخرى امكانية أنه يشير إلى الوجود التاريخى غير المحدد للكيان العضوى. ولكن هل هذه نتائج غريبة شاذه ؟

ويبدو أن فرويد لم يستطع أبدا أن يرفض أى من الامكانيتين ولذلك بقى فى حالة صراع بداخله . والواقع أن رد فعل فرويد الشخصى لنظريته يلقى على هذا ضوءا كاشفا. فلقد رأينا أنه بالتزامه بالتفرقة بين الغريزة والمنبه فانه قد فتح الباب ببراءة للقول بلون من التفسير الإرادى المتطرف (مذهب تفسير الظواهر بإرادة الانسان) . ولكن سمح بذلك لحضور ضيف مستنكر وحاول أن يغلق أبواب فكرة مرة أخرى أمام هذه الاختيارات المتطرفة المثيرة للغضب ولكنه فى الحقيقة لم ينجح أبدا. وظلت تضع أقدامها على عتبة أبواب فكره حتى النهاية .

اننا نسمع من فرويد دائما صوتين متباينين : فإلى جانب صوت الصوفى الذى يدعونا للبركة والنعمة الأبدية نستطيع أن نسمع نبرات الهتاف التى لا تخطؤها الأذن للنبى العبرانى ينادى للتمسك واللحاق بالتاريخ. ولقد استمعنا للصوفى فيه وكان حضوره قويا مسيطر لا يظهر فقط فى تحديده لماهية غريزة الموت ولكن أيضا فى ادراكه أنها الغريزة الأقوى بين الغريزتين. مما يعنى ببساطة أنه يقول أن الشوق للأبدية هو شوق إنسانى أكثر عمقا وتغلغلا .

ومع ذلك فاننا لا نستطيع أن نتجاهل صوت النبى. فهو يتحدث باسم ايروس (اله الحب عند الأغريق) ويتحدث للدعوة للارتباط بالزمن ومن أجل السيطرة على قوى التاريخ الخفية .

وهكذا فإننا نجد فى عباراته التى يتكرر اقتباسها والاشارة إليها كثيرا مأخوذة من كتابة المتأخر « محاضرات تمهيدية جديدة» اعلانا واضحا للهدف من التحليل النفسى حيث يقرر أنه يهدف « إلى دعم وتقوية الأنا. وجعلها أكثر استقلالا عن الأنا العليا، والعمل على توسيع مجال ادراكها وتوسيع تنظيمها وتحريره حتى تستطيع أن تستولى وتمتلك مناطق جديدة من الإيد. وهكذا فحيث تكون الإيد ستكون أيضا الأنا» (١٣) .

ونرى فى هذا محاولة لاستبعاد أو القضاء على أبدية الإيد ولوضع المدبة فى مكان الغريزة والواقع فى مكان مبدأ الواقع والضرورة فى مكان الحرية. ويريد فرويد هنا أن يتخلى عن القول باستقلال وذاتية الإيد وأن يجعل الأنا تسبح على الفيض الزمنى للعالم مشيرا إلى ما يحدث من تماسك واتساق بين الأنا والعالم على أنه عقلانية. ويبدو فى هذا الكلام شىء غير مقبول بل ولا أمل فى تحقيقة فما دام أن فرويد قد أنكر على الأنا أى قوة خاصة بها غير التفكير، بل وقد قرر أن الطاقة على التفكير نفسها لابد وأن تستمد من الإيد فلا نكاد نستطيع اذن أن نتوقع أن يكون للأنا أى قوة على الواقع - فيما وراء أنها تستطيع أن تفكر بما يتفق معه. وهكذا يبدو أن فرويد يقدم الأنا قربانا وتضحية للتاريخ. ومن المحير أيضا أن يفكر فرويد أن للأنا أن تتوقع أى نجاح فى السيطرة على الإيد. فما دامت الإيد تملك كل القوى فليس ثمة ما يبقى للأنا إلا حيلها ومرواغاتها.

وفى كتابه « فيما وراء مبدأ اللذة » نجده يقول: « علينا أن نتذكر الماضى حتى نستطيع التوقف عن تكراره (١٤).

واقتراحه هذا مدهش مثير للاستغراب. فهل من الممكن تحييد هذا المرجل الذى يغلى بالإيد الأبدية بمجرد النظر فى داخله؟. وباختصار فإن تحميل التحليل النفسى مهمة تقوية الأنا هو فى الحقيقة دفاع ودعوة للحزن.

حقا أن فرويد، فى عمل آخر متأخر هو « مستقبل وهم (١٩٢٧)، نجد فرويد يتحدث بقدر نادر من التفاؤل متنبؤا بانتصارالعقل على العاطفة. ولكن هذا التفاؤل منه هو أمر فى الحقيقة نادر مقتضب. ففى عمل آخر يرجع إلى سنوات حياته الأخيرة وهو « المدنية والساخطين عليها، نجد تشاؤمه يعود من جديد. ويتبين بوضوح أن التشاؤم هو الأمر السائد فى فكر فرويد من ملاحظة سجلها مؤرخ حياته ارنست جونز Ernest Jones إذ يقول :

« فى حدود ما استطعنا أن نعرفه عن حياة فرويد ومهما رجعنا إلى الخلف فيها، فالظاهر أنه كان دائما تتملكه وتسيطر عليه أفكار عن الموت على نحو أكثر مما كان أى رجل آخر أستطيع أن أفكر فيه اللهم إلا السير توماس براون Thomas Browne ومونتانى Montaigne. وحتى فى سنوات تعارفنا المبكرة كان لديه تلك العادة المزعجة المربكة لأن يقول كلما افترقنا « وداعا، فقد لا ترانى مرة أخرى، ثم كان هناك أيضا تلك النوبات المتكررة لما كان يسميه « الفزع من الموت، Todesangst. وكان يكره دائما التقدم فى السن حتى عندما كان فى الاربعينيات من عمره، ومع تقدمة فى السن أصبحت أفكار الموت أكثر صخبا وإلحاحا بشكل مستمر متزايد، (١٥).

ولأن فرويد كان يتحدث بصوتين، صوت الصوفى وصوت النبى دون أن يستمع لأى منهما فقد كانت حياته حياة ثكل ممتد شديد الوطأة.

* * *

ويجدر بنا أن نعاود التأكيد على أن الاختيارات أمام فكر فرويد نتيجة لتمييزه بين المتبة والغريزة هى السعادة الأبدية والتاريخ الغامض غير المحدد وهى ليست مطروحة منفصلة بعيدة عن البدن بل هى مطروحة به ومن خلاله. ومما يثير السخرية، بل وقد يكون فاجعا أيضا أن فرويد لم يكن يعتقد أن أى من الاختيارين ممكنا حقا. غير أن كل اتباعه وتلامذته لم يكونوا على نفس القدر من تشاؤمه. وسوف ننظر فى فكر اثنين من المفكرين اللذين أخذا تصوره للموت وما يتضمنه هذا التصور مأخذا جادا وكانا أكثر تقبلا بل وتحمسا لإفساح مكان لما أشرنا إليه بأنه صوتى الصوفى والنبى.

فنجد أن نورمان. أ. براون Norman O.Brown فى كتابه « الحياة فى مواجهة الموت» Life against death يتخذ كنقطة للبدأ فى دراسته لفرويد آلية الكبت التى هى - كما سبق أن رأينا - النشاط الذى تقوم به الأنا لكى ترد إلى الإيد تلك الرغبات الغريزية التى تعتبر خطرة حسب مبدأ الواقع. وقد استثير براون واهتم على وجه الخصوص بحقيقة أن الأيد بهذا تحمل فى داخلها كل رغبات الطفولة المكبوته. ويقول: « كل منا لديه انتماء (اى تعلق ثابت) بقالب الجنسية الطفلية» (١٦).

ويرى براون أن هذه الحالة مليئة بالأمل على العكس من فرويد الذى يرى أن غالبية البشر قد حكم عليهم أن يعانوا نتيجة للتوتر الذى لا ينحل بين الرغبات المكبوته للطفل التى تعيش بداخله وبين محاولات الكبير الناضج لأن يتكيف مع وقائع العالم.

ويصف براون فهم فرويد للجنسية الطفلية على أنها « متابعة البحث عن اللذة من خلال أى وكل عضو من أعضاء الجسم الإنسانى. وفى حدود هذا التعريف فإن الجوهر المطلق لرغباتنا ووجودنا ليس أكثر أو أقل من التلذذ فى فاعلية ونور الجسد الإنسانى كله» (١٧).

وقد كانت لدى فرويد أسباب نظرية قوية لقوله باستحالة استعادة هذه اللذة. ولقد قدم فرويد لفهم هذه العملية تسلسلا أصبح معروفا ومشهورا لمراحل تغير مواضع الإثارة الجنسية: من الفم إلى الشرج الى القضيب (او البظر) إلى الأعضاء التناسلية. ولا يعنينا مضمون أو آليات حركة هذه المراحل بقدر ما يعنينا أنها لا تمثل بالنسبة لفرويد مزيدا من السيطرة على استعدادتنا الجنسية بل أنها تمثل مزيدا من الكبت لهذه الجنسية. فلقد استطعنا أن ننجح كما يرى فى أن نحد من حريتنا فى

التعبير الجنسى بحيث لم يعد هناك خطر فى أن نعود لنلعب مرة أخرى كل أنغام هذه المراحل. ولاشك أنه كانت هناك أسباب شخصية أيضا لدى فرويد لاقتناعه بأن طريق هذه السعادة قد أغلق تماما. فيجب أن لا ننسى أن فرويد كان فيكتوريا فى اخلاقة وتصوراته، وأن فكرة معاودة الكبار لممارسة السلوك الشاذ المتعدد الأشكال للطفل كانت فكرة لا يمكن له أن يفكر فيها.

أما براون فلم يكن مثل فرويد فيكتوريا. بل أنه علاوة على ذلك وجد الكثير من الاعتراضات الجدية على التفكير النظرى لفرويد حول هذا الموضوع. فهو يرى أنه ليس من الضرورى أن ننظر إلى غريزتى الحياة والموت على أنهما ثنائية يناقض كل منهما الآخر ويقترح أن من الأصوب النظر إليهما على أن بينهما تعارض جدلى. وعندما يكون هناك قوتان متعارضتان جدليا فإن هذا يعنى أنهما قد صدرا معا من وحدة أصلية يظل كلا منهما منتمى إليها وسوف يصلا مع الزمن إلى التصالح معا فى وحدة أخيرة . فاذا كانت هاتان القوتان هما الحياة والموت فلنا أن نقول أنه بدون الحياة لا يمكن أن يكون هناك موت وبدون الموت ليس هناك حياة.

فالقول باثبات واحدة هو اثبات للأخرى. وعلى حين أن فرويد يرى مقدما الانتصار الأخير للموت فإن براون يقدم رؤية للحياة والموت يجتمعان معا فى كل متصالح هو أكبر من أى منهما.

وعندما استبدل براون الثنائية بعلاقة جدلية من الحياة والموت فانه يتجنب التشاؤم الذى وقع فيه فرويد بقدر كبير من الأسى الشخصى، فالحركة كما رآها فرويد هى من الموت إلى الموت مع ظهور قصير تبدو فيه الحياة وتختفى كأنها ضوء شمعة باهت فى ظلام ليل لا نهائى. وكانت مراجعة براون بمثابة قلب نظرية فرويد على رأسها فيظهر لذلك فى مكان التشاؤم نشوة تفاؤل دينى. وليست الحركة بالنسبة لبراون من الموت إلى الموت بل هى من وحدة كاملة للحياة والموت تمضى خلال انفصال مؤقت ومؤلم لتعود إلى الوحدة الأولى. ولما كان فرويد قد فهم الموت، مثله فى ذلك مثل الصوفيين على أنه انفصال ولكنه لم يكن له ثقة الصوفية فى أن المرء يستطيع أن يعود فى نفس الطريق الذى مضينا فيه إلى مزيد مستمرمن العزلة لأنفسنا، فاننا نجده يقرن الانفصال بالفقدان الكامل للأمل.

أما براون وهو يؤكد على هذا الفهم للموت فإنه يعيد الأمل بالتيقن باننا لن نستطيع فحسب أن نعود بل واننا دون مفر سنعود إلى هذا الكل الأبدى.

ويؤكد براون أيضا على نظرة فرويد الفريدة فى أن طريق العودة هو فى الواقع من خلال البدن وهذا شيء ينفردان به ولا يشتركان مع الصوفية فيه. ولا يغفل براون أن طريق الوحدة

بالنسبة لفرويد هو الحب. فالذى يتم البحث عنه هو اكتمال عشقى ويتم البحث عنه عضويا ويقول براون : «إن النظر بدقة فى مقدمات فرويد وحججه يوحى بأن هناك فى نظره علاقة حب واحدة مع الاشياء فى العالم وهى علاقة أن يكون المرء واحدا مع العالم» (١٨) .

كما أنه لا يغفل أن الموت يتكامل مع هذه العودة العضوية، فالموت فى الحقيقة هو الذى يربطنا بأبداننا. ويقول براون : إن التفرد الثمين للكينونة التى يعتبرها الفرد حقا له لا تُمنح له بامتلاكه روحا خالدة بل بامتلاكه بدنا فانيا. فكما يقول هيجل «فإن الأفراد بدون الموت يردون إلى أن يكونوا مجرد أحوال من الجوهر اللانهائى الخالد الذى يقول به إسبينوزا» (١٩) . وأن أقبل موتى يعنى أن أقبل اننى بدنى ولست ماهية اثيريه لم تمسسها العينية البيولوجية الخام التى تصنع خصوصيتى.

وانفصالية الموت لها عند براون نفس الخاصية المتناقضة التى يراها فيه الصوفية. فنحن لا ننفصل بأبداننا عن الحياة - كما يرى الأفلاطونيين - ولكننا ننفصل فى أبداننا. وليست أبداننا هى عوامل الموت التى تحاول أن تأخذنا من الحياة بل إن التفرقة نفسها بين الحياة والموت هى شىء يحدث داخل ابداننا. وعلى هذا فإن غريزتى الحياة والموت هى غرائز عضوية. ويشير براون إلى رؤى دينية قوية تتفق تماما مع ما يقدمه التحليل النفسى من تبصر هذا على الرغم مما قد يبدو فى هذا القول من تعارض مع التراث الدينى. وإبرز هذه الرؤى التى يشير إليها براون هى المذهب المسيحى فى قيامة البدن وهو مذهب يقوم على الاعتقاد بوقوع موت حقيقى وأن الحياة لا ترد إلى روح بلا بدن كما يقول الأفلاطونيين بل ترد باعادة بناء جسدى كامل للذات. وهناك فى الواقع اتفاق مدهش بين التحليل النفسى والدين حول موضوع طبيعة الموت فيقول براون: « إن التحليل النفسى يأتى ليذكرنا بأننا أجساد وأن الكبت هو من البدن وأن الكمال سيكون مملكة البدن المطلق: والأبدية هى حال الأبدان المطلقة غير المكبوتة » (٢٠) .

وحقا، يجب أن نلاحظ أن إيمان براون أن الطريق إلى الأبدية هو من خلال البدن هو إيمان يتفق فى نهاية الأمر مع الصوفية. فالبدن فى نهاية الأمر ليس هو المحط الأخير فى رحلة العودة. فنحن نعود بالبدن ولكن ليس إليه. وقد نتذكر أن للصوفية احساس عميق بأن المرء إذا ما بدأ بالرحلة فإن كل مرحلة تفضى إلى مرحلة تالية إلى أن ينفتح أمام المرء ماهو أشبه بطريق أبدى. وينتهى براون إلى نفس هذه الطريقة من التفكير.

ففى كتاب تال له بعنوان « بدن الحب » Love's Body نجده يقر بأن البدن لا يمكن أن يكون نقطة الوصول الأخيرة فى رحلتنا عائدين من خلال الموت حيث أن البدن ليس إلا مجرد رمز لشىء

أعمق. فالرحلة ستستمر إذن حتى تبلغ مرتبة الخلق اللانهائية التى تصدر عنها كل الأشياء بما فيها الرموز نفسها. ونرى أن هذا مطابق للذاتية المطلقة التى رأيناها عند الصوفية والتى نصبح بها (على حد قول إيكهارت) « العلة الأولى لكل شيء» .

ولكننا نرى أن براون قد أمسك بجانب واحد من فكر فرويد وهو يتطور حول مشكلة الموت إلا أنه قد أغفل جانبا آخر من هذا الفكر. فبتأكيد براون للعلاقة الجدلية للغرائز فإنه يبرز أيضا الرغبة العميقة فى النفس للقيام بالحركة إلى الخلف. فهو إذن يعكس ويقلب تشاؤم فرويد بأن يبين أن النعمة الأبدية مازالت متاحة وذلك على أساس أعمق مما نفذت إليه بصيرة فرويد نفسه. ولكنه عندمايقرر ذلك فإنه يغفل إيمان فرويد المثيربأن هذه الحركة يجب أن تكون مختارة بحرية. فنحن لا نتبع الغريزة إلى الموت ولكن الغريزة هى اختيارنا للموت. فإذا كنا نختار الموت فنحن إذن قادرين أيضا على اختيار الحياة. وبمعنى آخر فإننا إذا فهمنا أن الغرائز ترتبط بينها بعلاقة جدلية فإننا سنراهما تحت مقولة « كلاهما/ وكل منهما وذلك لأن الواحدة ستقتضى الأخرى». فهما متحدتان حتى قبل أن نختار بينهما وعلى هذا فلا معنى اذن لاختيارنا. أما إذا كان ارتباطهما بحكم علاقة الثنائية فإن الغريزتان تكون إما الواحدة/ أو الأخرى لأن الواحدة منهما تستبعد الأخرى. وتعارضهما هذا يعنى أن علينا أن نختار . فما هى اذن المعانى المتضمنة، والتى لم يناقشها فرويد أبدا عندما يقول أن بقدرتنا أن نختار الحياة؟

* * *

ويقدم لنا باحث فرويدى آخر هو دافيد باكان David Bakan قراءة مغايرة لفكر فرويد فيما يتعلق بغريزة الموت. فعلى حين أن براون قد حرص على أن يبرز هذا الجانب من تفكير فرويد المتعلق بالكبت والطفل المحبط الذى يعيش فى داخل كل منا فإننا نجد باكان يستثمر الامكانيات الفكرية المتضمنة فى تبصر فرويد بأن كل منا له رغبة ذاتية مستقلة لتحطيم الذات.

ويقدم باكان أدلة تجريبية للتدليل على هذه المعارضة لذواتنا أو المناوءة التى لا مبرر لها ولا مسوغ وذلك بالرجوع إلى دراسات حديثة للمرض يبدو منها بوضوح أن حدوث المرض لا يمكن أن يفسر تماما على أنه نتيجة عامل خارجى مثل الميكروب أو وسيط سام. فيبدو أن هناك عوامل خاصة بكل فرد يمكن أن تلعب دورا فى تحديد ما إذا كان الواحد منا سيصاب بالفعل بالمرض أم لا، بعد أن نتعرض له. فالوجود الواقعى للعامل المضاد ليس فى حد ذاته علة كافية للمرض.

ويتبدى من الدراسات أيضا أن هناك مخالفة قوية للاعتقاد بأن كل الكائنات الحية ترث آليات بيولوجية داخلية تعمل بالفعل نحو استمرار بقائها، فهناك مثلا اقتراح بأن أحد أسباب المرض ذات الدلالة تكمن فى نفس هذه الآليات البيولوجية التى تحمى عادة الكائن الحى من الموت. فلا بد للكائنات الحية العليا لكى تبقى أن تطور عددا كبيرا من أعضاء مستقلة ووظائف تعمل فى تناسق وتوافق للواحد منها مع الآخر من خلال نظام من الاتصالات غاية فى التعقيد. ولكن كثيرا ما يحدث أن يواصل أحد الأعضاء أداء وظيفته بما يتفق مع تطوره ولكن على نحو محطم للكائن الحى ككل. فقد يستمر الجسد فى افراز الانسولين أو الدرقين (هرمون الغدة الدرقية) نتيجة لنشاط سليم للغدد المعنية ولكن هذا الافراز يكون بكمية أكبر مما يحتملها البدن مما يسبب الموت أو المرض العصيب. وليس السرطان إلا مثل أكثر وضوحا لخلايا تتبع قالب فى النمو طبيعى تماما بالنسبة لبقائها ووجودها ولكن فى نفس الوقت مهدد للبدن العائل.

والذى يحدث فى مثل هذه الأحوال من الأمراض هو تعطل أو انهيار نظام الاتصالات. وهذا النظام غاية فى الضرورة والأهمية إذ لابد من وجود وسائل عديدة لتوصيل الاشارة إلى أعضاء أو آليات معينة لتقوم بعملها عندما يطرأ على البدن تغير يهدد وجود الكائن الحى ككل.

وهناك كما نعلم طرقا كثير للاتصال داخل البدن والجهاز العصبى المركزى أدقها ومعرفته أكثر شيوعا. ولكن هناك معطيات تجريبية تشير إلى أن خلايا السرطان مثلا أقل استعدادا من الخلايا الأخرى لتلقى الاشارات عندما تصلها من أجزاء أخرى من البدن لتطلب منها أن تتوقف عن الانقسام.

ويمسك باكان بأهمية الاتصالات ليقدم تعريفا للمرض يستثير المناقشة والتفكير. فهو يقول أنه إذا كان المرض يتضمن تخلف أو فشل من الكائن الحى فى مراقبة وظائف الأعضاء المختلفة على نحو يقوى احتمال بقاءه، فاننا قد نستطيع أن نعتبر المرض نوعا من « لا مركزية الوظائف والقوى» Telic decentralization ويعنى هذا المصطلح ان كل كائن حى عليه لكى يواصل بقاءه أن يربط وينسق مركزيا بين كل وظائفه والمصطلح Telosوجمعه Telc * يشير إلى أشكال أو وظائف الكائن الحى. فإذا ما أصبحت هذه الوظائف والقوى Tele المختلفة مستقلة الواحدة منها عن الأخرى فى غيبةوجود نظام محدد من الاتصالات فإن الكائن الحى ككل سرعان ما يبطل وجوده.

* نظرا لتداخل معانى المصطلح سنحاول أن نستخدمه فى شكله الأغريقى كمفرده Telos وكجمع تيلى Telc مع ملاحظة أن باكان يستخدمه استخداما خاصا (المترجم).

فالمخ مثلا لا يمكن له أن يؤدى وظائفه حتى يمده القلب بالدم. وعلى هذا فقد يمكن فهم المرض على اعتبار أنه فشل الكائن الحى فى التنسيق بين وظائفه المتعددة من خلال نظام فعال للاتصالات من مركز للمراقبة والتحكم. ولكننا مازلنا فى كل هذا فى مجال آليات لا واعية.

وليس فى حديث باكان حتى هنا أى اشارة إلى أن وظائف البدن وقواه Felc يمكن أن تخضع لتحكم واع. بل هو فى الحقيقة يحرص على أن يميز بين ما يسميه Telos (وظيفة، قوة، غاية) وبين ما يسميه غرض أو هدف Purpose قاصدا أن يعنى بهذا المصطلح الأخير نوعا من التحكم المقصود الواعى. فمصطلح التيلوس Telos يصف قيام البدن بوظائفه دون تعلق أو ارتباط بظاهرة الوعى اما مصطلح Purpose (الغرضية أو الهدفية) فيصف أعمال الكائنات الانسانية الواعية بذاتها.

فأين اذن يدخل باكان الربط بين حديثة وبين مناقشة فرويد لغريزة الموت؟ يتم هذا ويبرز فى ملاحظة باكان أنه على الرغم من تميز مصطلح التيلوس والغرض فانهما أيضا متواصلان فيقول «: من الواضح أن القصد أو الهدف هو التيلوس الموعى به» (٢١).

وينتج عن هذه الملاحظة وضع الوعى داخل التركيب التراتبى للكائن الحى وبهذا يدخل الغرضية أو الهدفية فى التنسيق الوظائفى للقوى Telic فى البدن. وهكذا يصل باكان إلى النتيجة التى أراد فرويد أن يحمى نظريته منها: أى أن الغريزة والحرية يصبحان شيئا واحدا.

ولكننا ندخل بهذا إلى أرض غير محددة أو موثوق بها. وأى خطأ فى خطونا قد يدفع بنا لنتعثر فى متناقضات عقيمة غير مقبولة عقليا. ويحاول باكان أن يقلل من مخاطر هذا التعثر بأن يسارع إلى القول بانه بالاضافة إلى التيلى Telc التى يعمل داخل الكائنات الحية كأفراد فان هناك فيما يبدو تيلى اجتماعية تمارس أيضا تأثيرها على مصير الفرد. وتخضع هذه أيضا للتحكم الواعى غير أن التحكم فى هذه الحالة يجب أن يكون تحكما جماعيا وبالتالى فهو أكثر صعوبة على التحقيق. وسوف يكون من الممكن باستمرار ترويض الممارسة الحره للغريزة بتأثير الغريزة الاجتماعية. وهذا يرد باكان إلى استنتاج يصيغه على النحو التالى: قد لا يستطيع الانسان كفرد أن يجعل نفسه خالدا. ولكن فى قدرته أن يمد حياته داخل التيلوس الاجتماعى الأوسع. وعندما يجهد أن يحافظ على التيلوس الأوسع فقد يستطيع أن يزيد من عدد أيام حياته أيضا(٢٢).

وهناك عوامل أخرى تقف فى طريق الاختيار المتعمد للمرء لأن لا يموت. وتبرز هذه العوامل فى مناقشة باكان للألم. فالمرض تصحبه فى كل حالة تقريبا ظاهرة الألم. وفى الحقيقة فمن خلال الألم نكتشف عادة المرض؟ ولكن ماهو الألم؟

هناك فى الألم خاصية غريبة متناقضة. فمن الواضح من ناحية أنه أمر فيزيقى - فهو يقع فى مكان ما من البدن وفى أغلب الأحوال يمكن تحديد النقطة التى يصدر عنها الألم. وكثيرا ما دفعت هذه الخاصية للألم أصحاب النظريات لأن يقولوا بأن الألم عملية فسيولوجية من نوع خاص أو آخر. ولكن مع هذا فإنه قد شاع عن هذه النظريات أنها غير ملائمة أو كافية وقد يكون هذا على الخصوص لأن الألم هو من ناحية أخرى ظاهرة من ظواهر الوعى. فمن المسلم به أن من التناقض أن يقول المرء انى متألم ولكن لست واعيا به. بل من المعروف أن الطرق التقليدية لمعالجة الألم هى اما القضاء عليه أو التغيير فى وعى الانسان به.

وهذا الارتباط المتناقض بين الوعى والبدن الفسيولوجى فى تجربة الألم قد دفع باكان إلى أن يقترح أن نعتبر الألم «المظهر النفسى للامركزية الغائية» * فالألم هو الاكتشاف الواعى بانه قد حدث تعطل فى نظام اتصالات البدن. ومادام الألم موعى به فهو اذن دعوة للشخص أن يعيد البدن للصحة عن طريق قدرته الحرة على التأثير فى الغرائز الفيزيقية أو التيلى. وقد يمكن التعبير عن هذا على نحو أكثر حده بأن نقول: مادام الموت مسبوق عادة بالمرض وأنه نهاية للمسار لما أسماه اللامركزية الغائية فان هذا يعنى أن الألم هو رسالة تخبرنا باننا أحرار للتغلب على أسباب موتنا الخاص.

ولكن هذه الرسالة نادرا ما نسمعها، بل وقد لا نسمعها على الاطلاق. فبدلا من ذلك نستجيب بطريقة غير ملائمة تماما. ونتيجة لفشلنا فى التسليم بأن الألم رسالة لحريتنا كافراد فاننا نبالغ فى التسليم بالطبيعة الفسيولوجية للألم. وهكذا نمضى فى اعتبار الألم مجرد عملية فسيولوجية يجب أن نعمل على ايقافها أو استبعادها من البدن بل وقد نمضى إلى ما هو أكثر من ذلك بأن نربط بين الألم وبين عضو محدد فى البدن. وقد يدفعنا هذا للرغبة فى استئصال هذا الجزء المريض من الكائن الحى وكأنه قد أصبح عضوا حضوره غريب وشاذ. وينتج عن هذا حس عميق باغتراب الذات عن نفسها بحيث تجعل من نفسها معارضة مقاومة للبدن وتعجز عن أن تدرك أنها ليست إلا «ذات لبدن» (Body - Ego).

وبتر او استئصال العضو المريض المؤلم للبدن هو اجراء يوازى تقديم تضحية للمرض. ويرى باكان هذا واحدا من جذور طقوس القرابين والتضحية الدينية الشائعة فى العالم بل أنه فى الحقيقة

---

* The Psychic manifestation of telic decentralization مع ملاحظة المعنى الخاص الذى يعطيه باكان لتيلوس والسابق شرحها. (المترجم).

يرى أنه بمثابة تفسير آخر مغاير وذو دلالة قوية لتفسير فرويد لعقدة أوديب. ونستطيع أن نذكر هنا أن فرويد رأى أن الطفل يرى من خلالها أن هناك خطر مميت عليه من الأب رغم أن هذا لا يتفق مع الواقع والحقيقة. ويعتقد باكان أن فرويد لم يستطع أن يتبين ، ان عقدة أوديب قد تكون رد فعل الطفـل لما لـدى الأب من دوافع لقتل الطفـل. ولنذكر أن لايوس * قد أمر بترك الطفل أوديب ليموت. وكرد فعل دفاعى للطفل امام العدوان عليه، (٢٤).

وأحد اسباب اعتباره التهديد بقتل الطفل تهديدا محتملا ومقبولا يرجع إلى أن التضحية تكون رمزيا أكثر قوة عند ما يضحى المرء بجزء من نفسه. وماذا يعتبر أكثر ارتباط وحميمية ببدن المرء من ولده هو نفسه؟ فقتل الطفل أو ذبحه بعبارة أخرى هو إستجابة راسخة متعمقة للإعتقاد (الزائف) باننا نستطيع أن نعالج عوار البدن وعيوبه ببتر أو قطع العضو الذى هو مصدر التهديد والألم. وعلى الرغم من أن هناك موانع مؤثرة قوية ضد ارتكاب قتل الأطفال فى كل مدا مما يجعل إرتكاب هذه الجريمة أمرا نادرا فانها تظل مع ذلك تعبيرا عن رغبة تترك تأثيرها الرمزى على النفس وعلى الاساطير والمعتقدات الدينية. ومن الممكن أن نقرن بين جرائم قتل الأطفال المنتشرة فى الأساطير اليونانية وبين بعض مايرد من احداث مشابهة فى التراث العبرى مثل ما يقص عن اسحق والشروع فى ذبحه على يد أبيه ابراهيم وكذلك موت اطفال أيوب فى بادية حكاية ما جرى له من عذاب* ، ثم أن المسيحيه ذاتها تتضمن فى مركزها حدثا قوى التأثير من باب قتل الأبن وهو يشير هنا إلى موت ، الأبن ، لاسترضاء الأب العادل على ما ارتُكب فى حقه من خطايا. ولاشك بالطبع أن هذه كلها احالات مقنعة غير مباشرة، ولكن باكان يصر على أنها تشير بوضوح إلى توهم قتل الأطفال ويضيف ، ان توهم أنهم يقتلون توحى بالرغبة فى أن يقتلوا، (٢٥).

وعلى حين كان من الأولى أن تكون تجربة الألم اشارة إلى ضرورة معالجة الاضطراب فى وظائف البدن فاننا نكاد نكون جميعا غير قادرين على قبول هذه الاشارة واننا بدلا من ذلك نحاول أن نتخلص من الألم. وجزائنا المرير على هذا الفشل ليس - فى رأى باكان - هو مجرد تخلينا عن حريتنا الشخصية - بل هو أيضا تزايد فى اللامركزية الغائية السابق الاشارة إليها. فعندما يفشل

---

* Laius لايوس هو ملك طيبة اليونانية وزوج جوكاستا الذى أمر بتعريض أبنه للموت سجنا للنبوء بانه سيقتله وهو ما حدث فعلا دون أن يكون أوديب عارفا بأنه يقتل أبيه) (المترجم).

* التراث الإسلامى بالطبع ينسب الحادثة إلى إسماعيل وليس لاسحق والاشارة هنا إلى سفر التكوين: أصحاح ٢٢: ١ -١٥، أما موت أبناء أيوب فيراجع فى سفر أيوب: أصحاح ١: ١٣ -٣٠ المترجم.

الكائن الحى فى أن يفهم بوضوح طبيعة المرض والألم فان الأمر ينتهى به للأسف ومما يثير السخرية، إلى أن يزيد كلا منهما وأن يسرع بلا وعى فى رحلته نحو الموت.

أما الأمر الأكثر إثارة ولفتا للنظر فى تحليل باكان فهو أنه لا يقيم أبدا خطا فاصلا واضحا بين الغريزة والحرية. فهو يبين بوضوح لماذا نختار أن نمضى مع غرائزنا الإرتدادية فى اتجاه الموت ولكنه لا يثبت لماذا علينا أن نسلم أنفسنا للمضى معها. وقوله الذى اقتبسناه فيما سبق والذى يقول « إن الانسان قد لا يستطيع كفرد، أن يجعل نفسه خالدا» هو قول يكشف عن الكثير. فعبارته التى يقول فيها: « قد تتضمن بذاتها الفكرة المتطرفة المسرفة فى غرابتها والتى يوحى بها تفكير فرويد ونعنى ما يشير اليه من اننا إذا كنا نموت نتيجة لاسباب داخلية فإن ذلك يعنى انه قد يكون لدينا أسباب داخلية أيضا لأن لا نموت. ولاشك أن فرويد وباكان قد يستطيعا معا أن يقولا أن هذه الأسباب التى نسميها داخلية ليست فى الحقيقة داخلية على الاطلاق ولكنها تقوم فى علاقة علية كاملة متواصلة مع العالم الخارجى. ويمثل هذا الكلام يستبعدان تماما وبشكل ناجع التفرقة بين الغريزة والمنبه. وهذه النظرة هى دون شك النظرة السائدة عند مجموع البيولوجيين الذى رأى فرويد نفسه على أنه واحد منهم كما أنها النظرة التى سيطرت على أصحاب النظريات العلمية التى ناقشناها فى الفصل الثانى من هذه الدراسة. ومع ذلك فإن فرويد وكذلك باكان، لم يقرا بهذا الاختيار بل فضلا أن يقولا إننا نموت، لا لأن ذلك يحدث لنا، بل لاننا نريده.

ولقد مر بنا ما أبرزناه حول الطابع العشقى للتصوف وللتحليل النفسى. فالرغبات العميقة لدى كلا الاتجاهين هى الرغبة الناشطة للتوحد الخلاق مع مصدر وجودهما. فكل من المتصوف والمحلل النفسى يضع قيمة عليا للسعادة ونعمة البركة والنشوة. ولو نظرنا لوجه القديسة تريزا فى التمثال الذى صنعه لها برنينى Bernini *من المدرسة الباروكية لوجدنا تشابها كبيرا بينه وبين وجه الطفل الذى وصفه فرويد بانه طفل شبعان قد ابتعد عن ثدى أمه وقد احمرت خدوده وعلت شفتيه بسمه النعمة والسعادة. وهذا هو الجانب من فرويد الذى يشجعه وينميه باكان. ولكن فرويد يحرص أيضا على أن يوضح أن غريزة الحياة هى صانعة الشقاء فهى كثيرا ما تفسد علينا إنتشائنا وتحرمنا من هذا التوحد المبارك المليء بالنعمة. ويتابع باكان هذا الموضوع كما يعالجة فكر فرويد موحيا فى ذلك إلى أننا إذا إخترنا الحياة فاننا نختار أن نجعل الألم طريقا للنمو والاستقلال. ولاشك أن فى هذا

---

*جيوفانى لورنزو برنينى (١٥٩٨-١٦٨٠) نحات إيطالى ومعمارى ومصور وله أسلوب فنى معروف يسمى باسمه.

كثير من الجرأة والتحدى الواضح. فهو نوع من التصوف المقلوب. فعلى حين يستسلم الصوفيه للحزن فان هذا الجانب من فكر فرويد يأخذ الحزن بإرادة قويه إلى داخله. وإذا كنا قد رأينا أن الذاتية المطلقة للمتصوف تعادل أن يكون خالقا للكون وذلك على الأقل فى نظر إيكهارت فإن هذا الجانب من فكر فرويد الذى ينميه باكان يرغب فى أن يكون خلاقا فى الكون. وعلى حين يعكس براون تشاؤم فرويد ويقلبه بزعمه الواثق أننا نستطيع أن نملك الأبدية من خلال البدن فإن باكان يبشر بالتفاؤل وإن كان تفاؤلا حذرا بأن للشخص القدرة على أن يسيطر على التاريخ وأن يوجهه قسرا لدعم إتصاله وديمومته المفتوحة. ولقد قلنا أن فرويد كان محاميا مدافعا عن الحزن. ولكن الجانب الإيجابى لهذا هو اعتبار الألم الذى لابد أن يصاحب انفصالنا هو علامة واشارة إلى أننا نستطيع أن نستمر قدما فى النمو. ولاشك أن حياة فرويد نفسه التى كانت زاخرة بالأعمال الخلاقة هى دليل فصيح على أن العهد أو الميثاق الذى يرتبط به صاحب النبوه لا يمكن له أن يحصل عليه إلا من خلال الألم.

إن فرويد وتلاميذه الملهمين والذين إستلهموا فكرهم منه قد فهموا مشكلة الموت على أنها مشكلة إختيار جوهرى بين السعادة والتاريخ. فنحن لا نستطيع أن نحصل على كليهما معا. وعلينا أن ننظر فى مجال آخر لنعرف إذا كان من الممكن لنا أن نكون سعداء فى طبيعتنا الفانية وفى التاريخ الذى تحصرنا فيه هذه الطبيعة.

Notes

1- New Introdductory Lectures, p. 96.

2- See especially The Ego and the Id, pp. 28, 48.

3- New Introductory Lectures, p. 95.

4- Three Contributions to a Theory of Sex, p. 43.

5- New Introductory Lectures, pp 73 ff.

6- Ibid., p. 60.

7- Ibid., pp. 61, 62.

8- The Ego and the Id, p. 8.

9- New Introductory Lectures, p. 87.

10- Beyond the Pleasure Principle, pp. 67 ff.

BIBLIOGRAPHY

David Bakan, Disease, Pain, and Suffering, (Boston: 1971).

Norman O. Brown. Life Against Death, New York: 1966).

Sigmund Freud. Beyond the Pleasure Principle tr. James Strachey (New York: 1963).

- Civilization and Its Discontents, tr. James Strachey (New York: 1962).

- The Ego and the Id, tr. James Strachey (New York: 1963).

- The Future of an Illusion, tr. W. D. Robson-Scott (New York: n.d).

- A General Introductory Lectures on Psychoanalysis. tr. James Strachey (New York: 1965).

- The New Introductory Lectures on Pyschoanalysis, tr. James Strachey (New York: 1965).

- The Problen of Anxiety, tr. Henry Alden Bunker (New York: 1963).

- Three Contributions to a Theory of Sex, tr. A. A. Brill (New York: 1962)

الفصل الرابع

الموت من حيث هو وهم
- الـوجـــــــود

(٥) الهندوكية

يمكن لنا أن نعتبر الباهجافاد ـ جيتا Bhagavad-Gita (أغنية المقدس)، وهى واحدة من أكثر النصوص الدينية شهرة وتقديرا، بابا ومفتاحا صالحا وملائما إلى المفهوم المتميز للموت القائم فى التراث الهندى، والبهاجافاد ـ جيتا هى محاورة * بين الاله كريشنا وقد تنكر فى صورة قائد عربة تجرها الخيول، وبين الأمير الذائع الصيت أرجونا ARJUNA الذى يستعد للدخول فى معركة يعرف مقدما أنها ستجلب الموت لآلاف من الأشخاص. وقد أرعب أرجونا توقعه لمثل هذه المذبحة كما كان ممتلئا حزنا لمعرفته بأن له فى الجانبين أصدقاء قدامى حميمين إلى جانب أخوة وأولاد عم وغيرهم كثير من الأقارب.

ويناقش كريشنا هذا التردد والتخوف من المعركة لدى أرجونا مستدعيا خلال ذلك ومثيرا لأكبر موضوعات الفكر الهندى وأهمها. ولهذا السبب فإن الملحمة كثيرا ما تعتبر عرضا مركزا لما هيه وجوهر الهندوكية.

ويصيح أرجونا: « أنها نذر الشر، ويوجه حديثه فى يأس وأسى إلى قائد العربة الآلهى متسائلا: « فماذا يمكن أن يُفرِح فى قتل الأقارب ؟» .. ولم يكن مأزق أرجونا راجعا إلى نقص فى

---

* الواقع أن البهاجافاد ـ جيتا هى مجرد قطعة منتزعة من أطول قصائد العالم أو ملاحمه وهى الماها بهاراتا Mahabharata وهى تتكون من حوالى ١٠٠،٠٠٠ مقطع شعرى وتقص عن مغامرات نسل الملك الكبير بهاراتا. وهى قصيدة ملحمية مليئة بالأمراء والمحاربين وشياطين الغابة والآلهة السامية، والعشاق الغيورين والقديسين. وعلي الرغم من أن لها شعبية كبيرة فإن الملحمة ككل ليس لها مكانة النص الدينى المقدس وإن كان من المفهوم عامة أنها تفسير موحى به للنصوص الهندية المقدسة (المؤلف). ونظرا لأن أسماء النصوص والشخصيات هى كلها أسماء تكتب وتنطق بالسنسكريتية فقد حرصنا علي أن نضع دائما المقابل بالحروف اللاتينية للأسماء والمصطلحات وسوف نضع أحيانا تحليلا لعناصرها السنسكريتية ومعانيها. مثل MAHA التى تعنى العظيم أو الكبير و BHARATA التى تعنى من نسل الملك أو القبيلة التى تحمل هذا الاسم (المترجم).

شجاعته. فبسالته كمحارب وقوته التى تكاد تكون فوق قوة البشر قد استطاع أن يثبتها فى مغامرات سابقة. بل لقد كان مشهورا بأنه قد تغلب تماما على الكسل والبلادة وأنه قد عاش تقريبا دون نوم. ويصفه كاتب الملحمة بإنه «هازم الكسل» ويعتبر هذا إحدى صفاته التى يدعى بها. أما معضلته ومأزقه فيرجعان إلى أنه من الطبقة الحاكمة وأنه مشارك فى الخلاف سواء أراد ذلك أم لم يرد وأنه مضطر أن يدخل المعركة على أنها «واجب لطبقته».

ولما ظل الآله كريشنا أمامه صامتا فإن أرجونا راح يواصل حديثه الذاتى المؤلم: انتى لا أكاد أعرف أيهما أسوأ أن أكسب الحرب أو أن أخسرها ؟، وأخيرا يلقى الأمير بأسلحته على الأرض «قائلا: لن أحارب. لن أضربهم. وليقتلونى اذن فسيكون هذا أفضل». وتقول لنا قصيدة الجيتا «أن عيونه امتلأت بالدموع وقلبه بالشجن والأسى متحيراً بشفقته».

وعند ذاك يلتفت كريشنا ليخاطبه وكان جوابه يكاد أن يكون فى صورة تقريع فيقول له: «إن كلماتك حكيمة يا أرجونا ولكن حزنك وأساك لا جدوى منه. فالحكيم حقا لا يحزن للحى ولا للميت. فليس هناك زمن لم أكن فيه موجودا وكذلك أنت وكل واحد من أولئك الملوك. بل وليس هناك مستقبل يبطل فيه وجودنا». ويبدو أن كلمات كريشنا قد بلغت قلب أرجونا ومسته فلم يقاطعه الأمير ليواصل كريشنا حديثه قائلا: هذا الغير موجود لا يمكن أبدا أن يوجد وماهو موجود لا يمكن أن يبطل وجوده. وأولئك الذين عرفوا الواقع فى صميمه يعرفون أيضا طبيعة ماهو كائن وما هو غير موجود». وعنذاك يسمى كريشنا صميم الواقع الذى هو غير متغير وخالد ويطلق عليه اسم آتمان Atman «ويواصل قائلا: إعلم ان هذا الآتمان لم يولد ولن يموت ولا يبطل وجوده ولا بداية له وهو بلا موت ولا ميلاد ولا يتغير أبدا. فكيف له أن يموت موت البدن».

وقد وضع مؤلف ملحمة البهاجافاد. جيتا هذه العبارات القليلة الموجزة فى فم الآله كريشنا لانه يعلم أنها تحمل للهنود طابع الحق الذى لا جدال فيه. ومع ذلك فعلينا أن نقارب هذه الجمل بحذر شديد لأن بساطتها وأناقة تعبيرها تخفى عنا الأعماق الروحية التى نبعث منها. فليست هى من نوع الحق الذى يقع عليه المرء عرضا ولا حتى الذى يمكن أن يكتشف بالتأمل العقلى الدقيق. فالكلمات التى قالها كريشنا لآرجونا تحمل فى طياتها قرونا من التجربة الروحية المركزة. ولهذا فإن القديسيين الهنود يتوقعون أن يمضوا معظم حياتهم قبل أن يصلوا إلى فهم سليم لهذه الحقائق. ولهذا فلا نكاد نستطيع أن نأمل فى فهمها دون أن ننظر إلى الخلف، ولو بإيجاز، إلى تاريخ تطورها.

وسنحاول أن ننظر إلى خلفيات الهندوكية بالقدر الضرورى لتبيان تميز تفكيرها حول الموت. فهناك للأسف ميل شائع وإن كان خاطئا لدى كثير من المفكرين لأن يبحثوا عن أفكار موازية أو مماثلة بين الهندوكية وبين أديان وفلسفات الغرب* . والواقع أن المفكرين الهنود يستهويهم هذا الاتجاه أيضا كما يستهوى الغربيين. وسنكون مهمتنا هنا أن نبين أننا إذا نظرنا ولو بقدر ضئيل من التعمق تحت سطح هذه المشابهات فاننا سنقع على الفوارق القائمة بينهما والتى لا يمكن التوفيق بينها. وسنحرص على وجه الخصوص أن نبين أن الهندوكية على عكس ما يبدو أنها تقول أحيانا، تنظر إلى إتصال الحياة فى مواجهة الموت على نحو لا يكاد أن يكون بينه وبين الافلاطونية أو الصوفية أى شىء مشترك. فالهنود يستطيعون أن يتكلموا عن الخلود أو عن الوحدة مع المقدس ولكن ما يعنونه بهذه المصطلحات هى معانى تنفرد بها الهندوكية. ولهذا فعلينا أن نحدد بعض مصادر الفكر الهندى حتى نضعه فى سياقه الصحيح وعند ذلك نحاول أن نستخلص الأفكار المعقدة فى بعض معتقداتها الشهيرة حول أفكار مثل الواحد (آتمان/براهمان) والمعرفة، والكارما KARMA والتناسخ. وهى جميعا أفكار جوهرية فى التصور الهندى للموت .

* * *

قبل ١٥٠٠ عام تقريبا من وضع الجيتا أى تقريبا فى نفس العصر الذى ازدهرت فيه العائلات الملكية الكبيرة على ضفاف النيل، قامت فى وادى نهر السند وعلى طول بحر العرب حضارة معقدة راقية وذلك على مساحة تزيد عن مساحة مصر.

ويرجع الذى نعرفه عن حضارة السند، أساسا إلى اكتشافات أثرية فى مدينتين مسورتين كبيرتين وما عثر عليه فيهما من مصنوعات. وقد استنتج من التنظيم المخطط للمدن أن شعوب الإندوس (نهر السند) كانت تحكم حكما قويا صارما. فالبقايا المعمارية للحمامات العامه الكبيرة وللمعابد تنبىء عن اهتمام كبير بالطهارة الطقسية وبعبادة كهنوتيه. كما أن الآثار الكثيرة المشكلة على شكل القضيب Phallic والتماثيل الفخارية الصغيرة لحيوانات مُذكّرة تشير إلى أهمية السلطة الرجلية فى عباداتهم الدينية. وعلى العكس من الحضارات الأخرى المبكرة نلاحظ غياب واضح للرموز النسائية.

ويبدو أن حضارة الهندوس قد استمرت فى ترف وازدهار نسبى ودون أى منازلة أو تحدى لها لأكثر من ألف عام. ولكن فى حوالى عام ٢٠٠ قبل الميلاد تعرضت الهند لغزوات مفاجئة وإن

كانت محدودة من مجموعات صغيره من المحاربين المتحركين الذين هبطوا من الجبال فى الشمال. ونحن نعرف هؤلاء الأقوام باسم الآريين الذين حلوا بالتدريج محل المدنية الهندوسية. ولا نستطيع أن نعرف إذا كان الآريون قد قضوا على الحضارة الهندوسية القديمة أم أن هذه الحضارة قد انهارت لأسباب داخلية. ولكن الأمر الواضح أن الآريون كانوا أقوام مختلفين تماما فى جنسهم وحضارتهم. ونتيجة لهذا تلاشت لغة نهر السند مع كل ذكرى لما كان ولاشك، تاريخا مثيرا وطويلا، وتم التخلى عن الطبيعة المدنية لتلك الحضارة. ولكن يبدو مع ذلك أن الآريين قد تأثروا بالطابع الذكورى للديانة القديمة وبقيت حتى الآن آثار من العبادة الهندوسية فى التراث الهندى الحالى وخاصة فى اتجاهه الذى لم يضعف نحو تعدد الآلهه وتأكيده على الطابع الجنسى العدوانى لعديد من آلهته الذكور.

ويبدو أن الممارسات الدينية المبكرة للآريين كانت تدور حول طقس للتضحية، وكان المعنى الرمزى للنار له مكانة محورية فيه. وأغلب الظن أن ما كان فى مبدأ الأمر محرقه قربانية بسيطة لإله من الهة الطبيعة قد تطور مع الزمن ليصبح سلسلة محكمة مقررة من الطقوس التى يراعى تنفيذها تحت اشراف عدد من الكهنة. ويبدو واضحا من السجلات التى وصلتنا عن هذه المرحلة المبكرة من التاريخ الهندى أن الطقوس القربانية قد سيطرت بالفعل على حياة الناس. فقد أصبحت هذه الطقوس غاية فى التعقيد كما أنها كانت بالطبع باهظة التكلفة. فلم تكن تستلزم فقط عددا كبيرا من الكهنة ذوى مراكز متفاوتة من السلطة. بل وكانت تتطلب أيضا مشاركة كامل الجماعة بأكملها.

وكان أكثر هذه الطقوس تعقيدا وأكثرها كلفة هو طقس التضحية بالحصان الذى كان يستغرق اتمامه عاما كاملا ولهذا لم يكن يؤديه إلا الملوك وذلك فى حالات نادرة جدا.

وكان لهذا الاهتمام والتأكيد على طقوس التضحية فى هذه القرون المبكرة تأثيران عميقان على الهندوكية المتأخرة وإن كانا يبدوان فى أول الأمر متناقضين. فكان هناك أولا اهتمام كبير بفاعلية أو قوة التضحيات فكان الاعتقاد قويا بأن القرابين ذات فاعلية فى تحقيق رغبات المضحى فى الازدهار الروحى أو المادى. وكلما كان الطقس أكثر تكلفة وأكثر احكاما وتفصيلا كلما كان أكثر فاعلية وقوة فى اعتقاد صاحب القربان. وهكذا كان فى الطقس عنصر سحرى بمعنى معالجة قوى الطبيعة من خارجها عن طريق الفعل والكلام الرمزى. وكانت كلمات الكهنة تعبيرات عن القوة والسلطة. فإذا ما نطقت على الوجه السليم فإنها قادرة على أن تغير شكل وتسلسل الأحداث. وكان هذا الاعتقاد، فى الواقع، المصدر الذى خرجت عنه كلمة براهمان Brahman التى تعد أكثر الكلمات

الهندية امتلاءا بالمعنى. وفى الأغلب أن كلمة براهمان لم تعنى فى أول الأمر أكثر من أنها «نطق مقدس» أو تلاوة لكلمات الطقس. ومع اكتساب هذه الكلمات قوة أكبر كان لابد أن يكون التعبير عنها أكثر إحكاما ودقة. بل وفى الحقيقة أصبح حق استعمالها مقصورا على أشخاص معينين. وكان هذا يعنى بالطبع رفع مكانة طبقة عليا من الكهنة يزعمون لأنفسهم أن لهم وحدهم الحق فى السيطرة على قوة التضحية. ومع الزمن أصبحت لفظة «براهمان» يطلق على الكهنة أنفسهم. ولا يمكن تبين أهمية ودلالة وظيفتهم فحسب من سيطرتهم المتخصصة والموثوق بها على الطقس، بل تظهر هذه الأهمية كذلك فى أن البراهمان قد أصبحوا يكونوا أعلى طبقة فى المجتمع الهندى تعلو فى كرامتها وشرفها حتى على طبقة الحكام.

ولكن هذه الحياة الطقسية الغنية للآريين كان لها تأثير آخر مغاير للتأثير الأول على التراث الهندس المتأخر. فمع ازدياد التعقد فى طقس القربان ومع ازدياد عدد وأنواع التضحيات أصبح وجود الكاهن العالم علما أصليا موثوق فيه أمراً لا يمكن الاستغناء عنه لاستكمال أداء الطقس اداءا صحيحا وفعالا. ولم يكن ليسمح على الاطلاق بأى إنحراف أو تغيير فى آداء الطقس. فاذا ما أسقطت أو نُسيت عبارة أو أُديت حركة أو إشارة على نحو غير منضبط فان هذا يترتب عليه عقاب شديد. وكان المتبع فى معظم الطقوس أن يظل البراهمان المشرف يراقب كامل الاجراءات دون أن يشارك فيها على الاطلاق بل يظل صامتا صمتا مطلقا. فلم يكن المهم هو اشاراته أو حركاته بل معرفته. والحقيقة انه مع مرور الزمن أصبحت هذه المعرفة التى يملكها الكاهن هى الأمر الأساسى البالغ الأهمية وليست أفعال المؤدين أو المحتفلين المشاركين. ولكن هذه المعرفة لم تكن معرفة من النوع العادى المعتاد. فلما كان القصد من القرابين منذ البداية أن تؤثر على الآلهه الذين يسيطرون على الكون فقد كان من المنطقى أن الآداء السليم الخالى من أى خطأ هو فقط الذى يلزم الالهه بالاستسلام إلى ما يصممه ويريده الكائن. وقد بدا واضحا فى القرابين الدقيقة المعقدة من هذه المرحلة أن الآلهة قد اصبح دورهم عارضا بالنسبة للطقس نفسه لأن الطقس قد أخذ مكان القوة الآلهية. ونستطيع أن ندرك بسرعة معنى هذا عندما نعرف أن الفاعلية والقوة الطقسية انما تنبع - فى اعتقادهم - من معرفة الكاهن : وعلى هذا فإن معرفة الكاهن هى اذن التى تشكل الواقع. وبهذا يكتسب مصطلح براهمان معنى جديد آخر. فليس هو مجرد النطق المقدس ولا الشخص الذى ينطق به بل هو أيضا ما يُنطق نفسه. وذلك بمعنى أن براهمان هو الواقع الذى يقصد بالمنطوق أن يؤثر فيه. وسوف يتاح لنا فيما بعد أن نطور بتفصيل أكبر ما الذى تمثله كلمة براهمان بهذا المعنى الأخير - أى على أنها الواقع Reality .

وهكذا نرى اذن أن القربان قد تطور فى اتجاه القوة السحرية وانه من ناحية أخرى قد أتجه لتكوين نظره سامية إلى المعرفة.

ويتضح هذان الاتجاهان بالفعل فى أقدم الكتابات الهندية المقدسة وأكثرها اعتبارا ومكانة ونعنى بها الفيدا The Vedas. وقد بقيت كتابات الفيدا فى أربع مجموعات مختلفة تعتبر أكثرها أهمية الريج فيدا Rig Veda وذلك لانها النص الذى يحتوى على أكمل مجموعة من أناشيد التمجيد التى يستخدمها الكهنة خلال طقوس القرابين. وتوجه هذه الاناشيد إلى عدد كبير من الآلهة الذين لا يكاد يتميز معظمها عن قوى الطبيعة التى يعتقد أن هذه الآلهة تشخصها. وهناك اهتمام واضح فى كل هذه الأشعار بأن يكون لها تأثير على أفعال هذه الآلهة. ومعنى هذا أن الوظيفة السحرية لهذه الأناشيد أمر واضح مقرر. وهذا الطابع للقربان يبدو أكثر واضحا فى المجموعة التى تسمى أثارفا فيدا Atharva Veda والتى هى عبارة عن مجموعة من التعازيم والرقى والأغنيات والإبتهالات التى تعتبر أكثر شيوعا بين الأفراد العاديين مما هى كذلك مع طبقة الكهنة الذين هم أكثر روحانية وأعلى مكانة ومعرفة.

وكما نستطيع أن نتوقع فإن قدم هذا المجموع من أد ب الفيدا يجعل من الصعب تماما تفسيره. فقد كتب فى شكل قديم من أشكال السنسكريتية، كما أنه على أية حال، ليس إلا مجموعات ناقصة جمعت بشكل عارض فى الأغلب لعدد من الأناشيد الطقسية. ومع ذلك فإنها بلا شك علامات لاشك فيها لبزوغ استخدام الكهنة الواعى لهذه المعرفة البراهمانية التى أشرنا إليها. ولا يكتفى الكهنة بوضوح بمجرد معرفة أسماء ووظائف الآلهة المتعددة.

فنلاحظ فى مجموعة الريج فيدا على وجه الخصوص اتجاه إلى التوحيد بين آله وآخر ونسبة خصائص الواحد منهم على نحو محير إلى الآخر. وكأنما يتجه واضعى الأناشيد إلى البحث عن الماهية الفريدة للألوهية التى تسبق كل تشخيص تال لها فى الآلهة المتعددة. وهكذا ترد أحيانا فى النصوص فكرة «الواحد» المجرده التى تكتب دائما كاسم لا ذكر ولا أنثى على أنها وراء كل ما يمكن تمييزه أو تسميته من آلهة. وكمثال لذلك نورد هذه الأبيات التى يشيع كثيرا اقتباسها:

«يقاس النطق المقدس على أنه أربعة أرباع. والبراهمانيون الحكماء يعرفونهم. أما الثلاثة (ارباع) التى توضع فى السر فهم لا يحملونها على الحركة. أما القسم الرابع (الربع) من النطق المقدس فهو ما ينطق به الناس.

فهو يسمونه إندرا Indra وميترا Mitra وفارونا Varuna ، والنار (آجنى Agni) . وعليها يقوم طائر الشمس السماوى. أما الذى هو واحد فإن العارفون الرائون يسمونه أسماءا أخرى: فيطلقون عليها النار، و وياما Yama وماتاريشان Matarisivan.

وفى أكثر فقرات الريج فيدا شهره نجد فيضا يدير الرأس من العبارات المتفحصة التى يبذر فيها وعى الكهنة القلق كثيرا من البذور التى أزهرت فيما بعد فى الهندوكية الكلاسيكية :

«فما هو غير موجود لم يكن، والموجود لم يكن حينئذ. ولم يكن هناك فضاء لمحيط الجو ولم تكن هناك القبة من خلفه. فماذا تحرك، وأين ومن ذا الذى يسيطر عليه ؟ هل كان هناك ماء، أو هوة عميقة ؟

ولم يكن هناك حينئذ موت ولا خلود (فانون أو خالدون)، ولم يكن هناك فارق بين ليل ونهار. وكان الواحد يتنفس دون نفس بقوة داخلية. ولم يكن هناك فى الحقيقة شىء آخر وراء ذلك.

وفى البدء كانت الظلمة تخفيها ظلمة. وكان هذا الكل محيط غير متمايز. والمبدأ المولِّد كان ملفوفا بالفراغ ـ وبقوة حمياء ولد هذا الواحد.

وفى البدء بزغت رغبة (مبدعة أو ربما قربانية) مدفوعة وكانت البذرة الأولى الأولى للتفكير. وتلك الرابطة العلية للموجود وجدها الحكماء فى اللاموجود وهم يبحثون بكل تقوى واخلاص داخل قلوبهم.

«فمن الذى يعرف؟ ومن الذى يستطيع أن يفصح عنها ومن أين قد نتجت؟ ومن أين هذا الخلق؟ وعلى هذا الجانب (ظهرت) الآلهة (فيما بعد) مع خلق هذا (العالم العينى الذى تنمى إليه الآلهة)، فمن ذا الذى يعرف إذن من أين جاءت للوجود ؟ وهذا الخلق، عندما جاء للوجود، فهل كان مؤسسا موطدا أو أنه لم يكن ـ إن الذى يشرف عليه فى السموات العلى هو الذى يعرف حقا أو ربما أنه لا يعرف ؟» (٢).

وهناك لاشك فى هذه الكلمات من المعانى ما سنظل أبدا عاجزين عن ادراكه ولكن مع ذلك هناك عدد من العبارات الموحيه التى تستوجب إنتباهنا وتأملنا. فهؤلاء الكهنة القدامى كانوا يحاولون بالفعل النفاذ بفكرهم إلى هذه المنطقة وراء الوجود وعدم الوجود. ولكنهم أحسوا أيضا بوطأة هذه التصورات المذهلة على العقل. فماذا يمكن أن يكون وراء الوجود وعدم الوجود إلا ماهو لا شكل له

على الاطلاق بل ولا مكان؟ فليس هناك لا موت ولا حياة، وليس هناك نور أو ظلمة. بل حتى الظلمة نفسها لا يمكن أن ترى. فهذا فراغ لا حدود له. ومع ذلك يستطيعون أن يشيروا إليه بأنه : « هذا الكل ».

وهم يريدون بذلك الاشارة إلى شيء يشعرون مع ذلك أنه غير محتمل. وأن هذا الواحد، وهذا الكل، لا داخل له ولا خارج، ولا فحوى ولا شكل. فكيف بزغ اذن هذا الفراغ الكبير ؟ وتأتى الاجابة على هذا السؤال لتكون أكثر عناصر العبارة إثارة. فالاجابة المباشرة كانت أنه خرج من الرغبة، مما يعنى أنه خرج من داخل نفسه. فليس هناك اله أو قوه غير مشخصة تقف خلف الهوة أو هذا الكل. فهو بشكل مطلق منشيء لذاته. ولكن سرعان ما تسقط الأجابه وتوضع جانبا لنكتشف سؤالا جديدا: هو ومن الذى يعرف حقا ؟ . وكما أن الحكمة البرهمانية قد قادت إلى رؤية فراغ الهاوية فانها قد أكدت أيضا على الغموض والسرية التى لا يمكن تجنبهما لكل ماهو موجود سواء فى الذهن أو خارجه.

ولا نكاد نجد تأملات دينية أكثر سموا فى أى أدب من آداب العالم. وعلامة الاستفهام التى أقامها الكهنة الآريون لتستغرق الفكر تماما أمام كل ما يستطيع الذهن أن يتأكد منه لم تكن حركة من فكر متشكك متشاءم له اتجاه كلبى كما لم تكن تعبيرا عن يأس وضياع للأمل، ولكنها كانت على وجه أوضح تعبيرا عن دهشة لا تنتقص ولا تنقضى. فقد كان هذا التساؤل وسيلتهم فى الاعتراف والإقرار بأن لاحد ولا نهاية للمعرفة وأن ليس هناك أى قدر من الحكمة يمكن أن يشبع الرغبة والميل الدينى. فهم يرون فقط أنهم محاطون من كل جانب باللامحدود.

ولكن فلسفة الفيدا لم تكن على أية حال قد تم تشكيلها بعد بالتفكير المنهجى المنظم. وكانت مازالت فلسفة حدوس وتبصر أكثر منها فلسفة تأمل وتفكير، ومع ذلك فقد كان لأفكارهم قوتها الخاصه، وبدلا من أن تحرك الأذهان للتفكير فقد كانت تتملك المفكر مباشرة. ويبدوا هذا بوضوح من موقف فلسفة الفيدا تجاه الموت فيبدوا أنه كان لديهم اعتقاد لم يخضع للتحليل أو النقد الكافيين بأن هناك نوع من أنواع البقاء والاستمرار للحياة وإن لم يكن مقررا أو موضحا عنه بأى قدر من التفصيل. فنحن نلحظ أنه لم يكن هناك فيما يبدو أى نوع من الرعب والخوف أمام واقعه الموت ذاته وبل فى الحقيقة نرى أن الروح المسيطرة فى أدب الفيدا هى روح قوية ناشطة فى التأكيد على الحياة مما كان، ولاشك، جزء من التراث الحضارى للغزاة الأريين المغامرين. فبدلا من أن يخاف الهنود القدامى الموت كانوا يخافون مما يسمونه « الموت الثانى» أو الموت من جديد Re-DEATH وهو

مصير يقع فيه أولئك الذين ماتوا بالفعل ولم تكن لحياتهم قيمة أو جدارة . ولا نستطيع أن نعرف على وجه الدقة كيف يحدث مثل هذا الموت من جديد ولكنا نستطيع أن نتبين فى هذا التصور بذور مبكرة لشكل عجلة الموت والميلاد التى لا تتوقف عن الدوران والتى ترتبط بالمعتقد الهندى المعروف عن التناسخ والذى بزغ كما سنرى فى صلب الهندوكية الكلاسيكية القديمة .

على أن ما يجب أن نضعه فى مركز اهتمامنا هنا فيما يتعلق بالفكر الهندوكى فى صورته الأولى هو هذا الجمع بين المعرفة والقوة . فالمحاولة النافذة للتوصل إلى معرفة الواقع وهذا الحس بضرورة التوغل غير المحدود فى اللانهائى من خلفه لم تكن مجرد وقائع أو معلومات بالنسبة للكهنة الآريين. ولكنها كانت إنشغال وإستغراق مباشر يجلب معه توحيد فى الهوية بين العارف والمعروف قد استغرق وضعه وتوضيحه فى تصورات عقلية قرونا عديدة . فعندما تحدث كريشنا عن الآتمان الذى لم يولد ولا يموت فقد كان يثير تفكيرا يرجع أصله إلى حدوس الكهنة القدامى والذى كان لابد أن يخضع لصقل وتطوير واسعين على يد الحكماء أو ما يسمون ريشى Rishis خلال ما قد يزيد على ألف سنة أخرى قادمة .

والمجموع من الكتابات الذى بلغت فيه الهندوكيه صياغتها الكلاسيكية هو ما يشار إليه كمجموع باسم الأوبانيشادات Upanishads . وهى فى غالبيتها تأملات للحكماء الريشى على الفيدا. وعلى الرغم من أن كل كتب الأوبانيشادات يمكن أن يجمع فى مجلد واحد فإن آخر ما وضع منها يرجع إلى عام ١٥٠٠ ميلاديا تقريبا. وهى مثلها مثل الفيدا تعتبرها جميع الفرق والاتجاهات داخل الهندوكية بمثابة دليل لا يجادل للحقيقة الدينية . ولكن يجب مع ذلك أن نقرر أنها بخلاف الفيدا ممعنة فى التأمل والتفكير الفلسفى وليس فيها من الطابع الكهنوتى إلا أقل القليل. فيبدو أن الريشى (الحكماء) كانوا غير مهتمين بالطقوس الدينية . ولكن الأوبانيشادات هى مع ذلك امتداد واضح للمعرفة البراهمانية السابق الاشارة إليها وأنها تصدر عن مفهوم تعدد الآله الذى يتردد قويا فى التراث الهندى متوجهة إلى نوع من القول بوحدة الوجود المجردة يستبدل الاهتمام القديم بالسحر والآداء الطقسى بانغماس فكرى شديد فى داخلية النفس. كما أن الميل إلى التأكيد على الحياة الذى نراه فى الڤيدا قد حل محلة فى الأوبانيشادات انشغال بقصر وسوداوية الحياة.

وهذا الانغماس الواضح لدى الريشى كان له تأثير مباشر فى التسامى بمصطلح لم يكن له فى الفيدا إلا ذكر مختصر وغامض: ونعنى به مصطلح الآتمان Atman .

وقد نذكر أن كريشنا قد علم أرجونا أن صميم الواقع هى « الأتمان الذى لم يولد، ولا يموت ولا يبطل وجوده والذى لابداية له، وهو بلا موت ولا ميلاد ولا يتغير أبدا». ويقف الغربيون فى شبه عجز مباشرة أمام استخدام هذه الكلمة إذ لا يوجد فى أية لغة رئيسية من اللغات الأوروبية ما يمكن أن يكون مقابلا لها. وهى تترجم أحيانا بالذات أو الروح أو النفس ولكن كل كلمة من هذه الكلمات تؤدى بالضرورة إلى تضليل القارىء الغربى. وسوف يتبين لنا أن ليس هناك أى شىء مشترك بين هذه الأتمان الذى لم يولد ولا يموت والذى وصفه كريشنا وبين الروح الخالده عند سقراط، وما تلاه من مدارس فكرية غربية.

وكما أن مصطلحات مثل الذات والروح تحد وتضيق من تصور الآتمان على نحو بالغ فإن هناك خطر آخر يؤدى إلى الخطأ فى التفسير وينبع مباشرة من النص السنسكريتى الذى يجعل من الآتمان مصطلحا غاية فى الشمول كما توحى بذلك الفقرة النموذجية التالية من فقرات الأوباناشيدات :

« (الاتمان) مصنوع من الوعى والذهن، ومصنوع من الحياة ومن الرؤية. وهو من الأرض والمياه : فهو مصنوع من الهواء والفضاء. ومصنوع من النور والظلمة : وهو مصنوع من الرغبة ومن السلام. وهو مصنوع من الغضب والحب : ومن الفضيلة والرذيلة. وهو مصنوع من كل ماهو قريب ومن كل ماهو بعيد. فهو مصنوع من الكل » (٣).

ويجب أن نقرر أن اتمان فى هذه الفقرة وفى غيرها من عبارات الفكر الأوبانشادى يفهم على أنه متحد فى هويته مع براهمان. وعندما يثير كريشنا هذا التوحيد فى الماهية بين الاتمان والبراهمان يطلب أرجونا أن يعلمه كريشنا ماهية العلاقة بين الآتمان والبراهمان: فيجيب الآله على ذلك قائلا: البراهمان هو هذا الذى لا يتحرك والذى يعد مستقلا عن كل علة إلا ذاته. فإذا نظرنا إلى البراهمان على أنه قائم فى الكائن الفرد فاننا نسميه أتمان. وطاقة البراهمان الخلاقة هى السبب والعلة فى وجود كل الموجودات ».

ويبدو هنا أننا أمام ترابط ييأس العقل فى حله بين مجموعة تصورات. فالآتمان فيما يقال عنه هو كل الأشياء وهو موحد فى ماهيته مع البراهمان وبما أنه كذلك فمن الممكن أن يقال عنه أنه المصدر الخلاق لكل الأشياء أيضا. ويبدو اذن أن ليس هناك سبيل إذن لتجنب من التوحيد المطلق فى الهوية بين الاتمان وبين كل شىء موجود مما يترتب عليه ما يكاد أن يكون تفريغا كاملا

للمصطلح من كل معانيه. ومع ذلك فلا نكاد نمضى بعيدا فى قراءة هذه الكتابات حتى نجد تعبيرا يبدوا أنه متناقض تماما مع هذه الشمولية التى لا يحدها حد. فهناك فى الأوبانشيدات تعبير محبب يتكرر وروده كثيرا وهو الصيغة التالية : الاتمان ليس هذا وليس ذاك، والصيغة بالسنسكريتيه هى Neti, Neti. وعلى حين تبدو هذه الصيغة فى أول الأمر وكأنها تزيد الأمر تعقيدا إلا أن علينا على الأقل أن نلاحظ أن صيغة Neti, Neti تفضى إلى أن علينا أن نقرر أن الاتمان ليس شيئا ولا موضوعا من أى نوع. فبمجرد أن نقول ماهو الاتمان علينا أن نقرر فى الحقيقة انه ليس هذا وأنه ليس ذلك أيضا.

والذى يؤدى بالمفسر إلى أن يقع فى الصعوبة هو تشككه فى أن مفكرى الأوبانشيدات قد اعتادوا جعل التمييز بين الذات والموضوع أمرا غامضا، ولكن ألم يسبق لنا أن لاحظنا أن الفيدا تميل إلى التوحيد بين اله وآخر.

فمن المقبول عقلا أن نرى أن هذا الميل يتكرر فى الأوبانشيدات فكما أن الشىء أوالموضوع يمكن أن يختلط بشىء أو موضوع آخر فكذلك من الممكن للذات أن تختلط بالموضوع. وهذا قد يفسر هذا التقرير الصريح الواضح بأن الاتمان مصنوع من كل شىء.

والذى حدث هنا فى الواقع هو نقلة فلسفية غير محسوسة أو مدركة بوضوح أدت إلى قدر من التعقيدات العقلية التى تحير العقل. وأبسط تفسير لهذه النقلة متضمن فى ملاحظة أن فلاسفة الأوبانشيدات لم يتخلوا عن التمييز والتفرقة بين الذات والموضوع بل أنهم ادخلوا هذا التمييز والتفرقة فى الذات نفسها. فقد اكتشفوا فى معيشتهم المركزة فى داخلهم قدرة الذهن غير المحدودة على أن يجعل من كل محتوياته ومضامينه موضوعا له. فالذهن قادر على أن ينظر فى أفكاره وفى عواطفه وكأنها موضوعات قد دخلت عليه من الخارج. بل وهناك افتراض متكرر اننا قادرون على أن ننظر مباشرة إلى أنفسنا. ولكن اليست مثل هذا الافتراض افتراض عقيم. فالذهن لا يمكن له أن يفكر فى نفسه كما لا يمكن للعين أن ترى نفسها أو للأصبع أن يمس نفسه أو الأذن أن تسمع نفسها.

ولنتذكر تلك الفقرة الشهيرة فى الريج فيدا حيث تشير كلمات الكاهن بشكل خفى سرى إلى الفراغ الذى يقع وراء التفرقة بين الوجود وعدم الوجود. وسنجد نفس هذه المغامرة الفكرية فى الأوبانيشاد وإن كان التعبير عنها أصبح أكثر صقلا ودقة. فقد اكتشف الفلاسفة تلك المنطقة الغامضة التى تقع وراء التفرقة بين الموضوع والذات.

ولقد تبيدوا فى الذات شيئا لا يمكن أن يكون موضوعا حتى ولا بالنسبة لنفسها. وهذا يجعل من المستحيل اطلاقا اختزالها بل ولا يمكن أيضا أن تعرف لأن معرفتها تعنى أنها أصبحت موضوعا. واضافة إلى ذلك فانها لا يمكن أن تخضع للتغير، فلا يمكن أن يكون لها بداية ولا نهاية إذ لا يمكن حينذاك أن تكون هى نفسها متوحدة مع ذاتها بل ستكون مجرد موضوع بين موضوعات أخرى متغيرة. وهذه الشمولية اللامحدودة للماوراء الذى لا يتغير تعنى أنه لا يمكن أن يقوم بجانبها شيء آخر أو أن يضاف إليها شيء. وبهذا المعنى يمكن أن يقال عنها أنها كل الأشياء. وهذا المركز الذى لا يختزل ولا يعرف هو ما يفهم اذن من المصطلح آتمان.

وهكذا يمكن قراءة الأوبانيشادات على أنها ترنيمة واحدة طويلة أو تراتيل من التمجيد الساطع المتألق للآتمان بهذا المفهوم. وهذا التصور أو المفهوم المركزى الكبير يوضع امام القارىء وكأنه ماسة متعددة الأوجه يتفحصها القارىء ويقلبها ببطء ليرقب بريق الضوء المنعكس منها مع اللوينات الدائبة التغير النابعة من داخلها. وسوف نكتفى هنا بأن نتوقف عند لوينات هذا التصور التى تقدم تبصرا جوهريا بالنظرة الهندية للموت.

ولقد وحد كريشنا كما نذكر بين ماهية الآتمان وتلك الطاقة الخلاقة للبراهمان التى تجلب جميع الأشياء إلى الوجود. وهذا يضفى على الآتمان طابعا ديناميكيا متميزا. وفى هذه المعالجة الجذرية فى الأوبانيشادات للتفرقة بين الذات والموضوع كما وصفناها بإيجاز، فمن المسلم به كما أوضحنا فى إطارها أنه لا يمكن للعين أن ترى نفسها ولا للاذن أن تسمع نفسها. ومع ذلك فهناك سماع وبصر فمن الذى يقوم اذن بالسمع ومن الذى يرى ويعرف؟ وتشير الأوبانيشادات بطرق مختلفة إلى أن وراء ذلك ، أذن للأذن، وعين للعين، وكلمة للكلمات، وذهن للذهن وحياة للحياة،(٤)

ويأخذ المرء من كل هذه التعبيرات انطباعا بأن الأتمان العارف بكل شيء والذى لا ينقص ولا يختزل يقيم فى حصنه فيما وراء الادراك الانسانى ويتلقى سلبيا المعطيات الحسية التى تفيض من العالم الخارجى. وقد يدفعنا هذا إلى أن نقرن هذه الصوره الاستعارية للأتمان بالصورة الأرسطية الشهيرة للروح العقل أو لما يشير إليه الفيلسوف لوك على أنه تابولا رازا Tabula rase (الذهن قبل أية انطباعات من الخارج). فقد يتصور أن كلا الصورتان يمثلان الذهن عند ميلاده أو الذهن الذى تترك عليه كل تجربة أثرها وعلامة منها. ولكن إذا ما فعلنا ذلك أو أقمنا هذه المقارنة فاننا نكون قد أسأنا تماما فهم المذهب الأوبانشادى.

ففى الأوبانيشاد المسماه براسنا Prasna Upanishad نجد الحكيم يسأل سؤالا له طابعا حديثا تماما فهو يسأل :

« ماهى القوى التى تحفظ وحدة الموجود، وكم هم أولئك الذين يرعون إشتعال مصابيح الحياة، وأيهم، بين هؤلاء، هو الأسمى والأعلى» .

والواقع أن هذا السؤال هو نفس السؤال الذى وجهه الفلاسفه ليحكموا به على وجهة نظر الفيلسوف لوك للذات . فمن هو أو ماذا هو الذى ينظم هذه الانطباعات الحسية التى تتراكم مثل أوراق شجر ميته ويجعل منها أفكارا حية ؟ فاذا كان الذهن غفلا أو سلبيا تماما فمن هو اذن الذى يقوم بالتفكير بالفعل ؟ وعلى الرغم من أن الاجابة التى تقدمها الأوبانيشادات هى إجابة تخيلية إلا أنها مع ذلك اجابة لها قوة فلسفية . فهى تصف حالة أو لحظة تجمع فيها قوى الحس المختلفة فى الذهن على أن تعمل دون مرشد أو هداية . ونقرأ فى الأوبانشاد :

« ولكن الحياة، وهى القوة السامية العليا، تقول لهم : لا تسقطون فى الوهم . فإنما هو أنا كآتمان وقد انقسمت إلى خمس طرق، فاحفظ وحدة هذا الوجود وأكون الأساس له» . ولكن هذه القوى المنفصلة لم تصدقه .

وعند ذاك غضبت الحياة وارتفعت بعيدا لتترك البدن وكان على قوى الحياة أن ترتفع، ثم أن الحياة تعود لتسكن ويكون على القوى أن تعود أيضا لتسكن. فكما ترتفع طائرةً ملكة النحل فإن كل النحل يرتفع معها وعندما تعود لتسكن مرة أخرى فإن كل النحل يسكن، وهذا بالمثل ما حدث لقوى الصوت، والذهن، والعين والأذن، (٥) .

ونرى هنا أن الآتمان لا يتلقى فحسب ما تجلبه الحواس له ولكن يكون فاعلا فى تنسيق كل الوظائف المنفصلة والربط بينها. وهذا التعبير الصعب فهمه والذى قرأنا فيه أن الاتمان قد انقسم إلى خمس طرق، والذى تجعل منه هذه الأوبانشاد مساويا أو مقابلا للحياة (والكلمة السنسكريتيه للحياة هى برانا Prana أى نفس) ، يشير بوضوح إلى هذا الحضور الديناميكى للآتمان الموحد والذى يقوم أيضا بالتوحيد ويقوم وراء كل الطرق الحسية الخمس للمعرفة . ويعنى هذا ببساطة أنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة بأى شكل من الأشكال إذا لم يكن هناك قوة خلاقة موحدة وراء الوظائف المدركة للذهن .

وفى هذا الإطار نستطيع أن نرى سبيلا آخر لإعطاء معنى للدعوى الأوبانشيديه بأن الآتمان هو الكل. ولا يعنى هذا أن تقترن ماهية الاتمان بماهية هذا الموضوع أو ذاك بل أنها تعنى أنه

بدون الحضور الموحد الايجابى النشط للآتمان لا نستطيع حتى أن نقيم أى موضوع. فبدون ذلك يصبح الموضوع وكأنه يلقى صورته الحسية على حائط عاطل مجرد؟ دون أن يكون هناك أحد ليرى الصورة التى أسقطها بل ولا أحد حتى ليتبينها أو يدركها. وعلى هذا فكل ما يبصره الذهن وكل ما يدركه هو مظهر للآتمان الخفى ومظهر للحياة التى تسبق معرفتنا بالحياة. ومن هنا تأتى الترنيمة الأوبانشيديه التى تقول :

مَخفيا فى قلب كل الموجودات يكون الأتمان
أصغر من أصغر ذره
وأكبر من كل الفضاءات الواسعه (٦)

وهذه الطبيعة الديناميكية الخلاقة للأتمان تعاود الاتجاه الروحى لنشيد الفيدا الهام الذى سبق أن أقتبسناه حيث يبتعث الأمل السرى الغامض للكون ويترك قائما لا يغض. ويبدو أن فكر الفيدا لا يجد طريقا للعثور على مصدر حقيقى للوجود يقع خارج الوجود ذاته. وفى الأبانشادات نجد معروضة فكرة أنه مادام الاتمان ذاتا لا يمكن أن تكون موضوعا فلابد أن يكون منشئ لذاته Self originating . ولكنها على أية حال فكرة يعبر عنها بنفس هذه الرشاقة الشعرية التى تعتبر الطابع العام لهذه الكتابات المقدسة فتقول :

«من الفرح جاءت كل الموجودات، وبالفرح تحيا جميعها، وبالفرح تعود جميعها إلى الموت»(٧) .

وكلمة فرح فى السنسكريتيه هى اناندا Anada التى أحيانا ما تترجم بالنعمة أو السعادة. وفى هذا السياق تعطى الإنطباع بانها تشير إلى التلقائية المتضمنة فى الآتمان أو قد يحسن بنا أن نقول فى كل ماهو موجود.

ومع تصور أو مفهوم أن الاتمان هو عين العين وذهن الذهن فاننا نأتى إلى صلب التفكير الهندى الفريد والذى ليس له مقابل حقيقى فى الغرب. ولكن هذا التفرد يعطينا عددا قليلا من مواضع الارتكاز أو مواضع نضع عليها أقدامنا ونحن نحاول أن نتخذ طريقنا فى متاهات فترات الفكر الأوباناشيدى. فلم يكن للحكماء الهنود (الريشى) أن يرضوا أنفسهم بهذا المفهوم البسيط للواقع ذو البعد الواحد الذى يقول به الأبيقوريون أو العلم الحديث وقد يكفى لتبريز ذلك أن كلا من الأبيقوريين وأصحاب مذهب الذره يتركون بلا تفسير ظاهرة أساسية : وهى ظاهرة المعرفة. ولا

نعنى بذلك الفكر، بل المعرفة. فأصحاب مذهب الذرة من الأغريق القدامى وعلماء الفسيولوجيا فى القرن العشرين قد صاغوا صياغات متعددة لوصف عملية التفكير ولكنهم قد صمتوا صمتا واضحا فيما يتعلق بظاهرة المعرفة. فأن تمر فكرة فى الذهن فهذا شىء، وأن يعرف المرء هذه الفكرة فهذا شىء آخر. وقد رأى هؤلاء الريشى الحكماء بوضوح أن من اللازم أن يكون هناك عارف متميز وسابق على الفكر.

وفى المقابل علينا أن نقرر أن أفلاطون كان مهتما بالمعرفة وأن اهتمامه كان على حساب التفكير. فالتفكير بالنسبة لأفلاطون كان هو المشاركة فى المعرفة. فلم يكن التفكير بالنسبة له ما يمكن أن يعد مجرد عملية من عمليات الذهن ولكنه كان الحضور فى الذهن للأفكار الخالده. وقد أدى هذا إلى التناقض الذى رأينا قائما فى محاورة فيدون حيث وجدنا أفلاطون غير حريص أن يثبت أن الأفكار ستبقى بل ان سقراط سيبقى ومعه أفكاره. ولكن من ناحية أخرى فإن الأفكار إذا كانت كلية فإنها وحدها التى تبقى وليست على أنها أفكار سقراط وديمقريطس. ولاشك أن الريشى كانوا سيسعدون لو أنهم عرفوا بالصور الخالدة لأفلاطون ولكنهم كانوا سيصرون على أن يكون هناك عارف وأن لا يكون هذا العارف جزئيا مثل سقراط بل أن يكون خالدا مثل الأفكار. وهذا العارف أى الاتمان هو دائما متميز عن المعرفة وعن الذهن. ولهذا نراهم يكتبون فى نصوصهم :

« هذا الآتمان غير المزدوج (أو غير الثنائى)* وإن كان لا يتحرك أبدا فانه أسرع من الذهن. والحواس لا يمكن لها أن تدرك الآتمان لأنه دائما يتحرك متقدما عليها. وعلى الرغم أنه واقف ساكن فانه يلحق سابقا كل أولئك الأخرين الذى يركضون .. إنه يتحرك وهو لا يتحرك، وهو بعيد قصى وكذلك فإنه بالمثل قريب. وهو داخل كل هذا وهو أيضا خارج كل هذا» (٨)

وقد يمكن القول أن أفلاطون كان حلوليا** لأنه كان يرى أن الأفكار ليست متعاليه (مفارقه) للذهن ولكنها كانت قائمة فيه مباشرة. اما كُتاب نصوص الأُوبانيشادات فكانوا متطرفين فى قولهم بالتعالى أو المفارقة حيث يصرون على القول بأن الذهن فى حاجة دائما إلى ذهن ما دمنا نتحدث عن المعرفة وليس عن مجرد التفكير أو الواقع.

---

* بمعنى أنه لا يمكن أن يكون اثنان (المترجم).

** IMMANENTIST بمعنى أنه يقول بحلول الألوهية فى كل الكون والإنسان.

ولكن لما كان كُتاب هذه النصوص يتحدثون كثيرا عن الوحدة فإنهم كثيرا ما يُخلطون بالصوفيه الذين يشيرون كذلك كثيرا إليها. ولكن المسافة كبيرة بين المجموعتين ويبدو ذلك واضحا مباشرة إذا تذكرنا أن الصوفية يتحدثون عما أسميناه وحدة عشقية Erotic Union أى عن توحد فى الماهية وإن كانوا لا يعنون توحدٍ فى الوجود بل فى الفعل وهذا الفعل هو فعل الحب. أما الأوبانيشادات فانها تهمل العشقية تماما، وهذه الخاصية نفسها هى التى تميزهم عن الماضى الآرى. والصوفيه يرون أن النشوة تنبع من سمو فعل التوحد نفسه أما بركة الأوبانشاد ونعمته وهى Ananda، اناندا، فانها تتميز بالإغضاء أو بعدم المبالاة الكاملة بالفعل. ونسمع فى ذلك مثلا كريشنا وهو يشرح لأرجونا بكل تفصيل أن دخوله المعركة أو عدم دخوله ليس بالأمر الهام على الاطلاق وكذلك فإن الأمر سيان إذا قَتل أو قُتل لأنه قبل كل شيء آتمان.

وإذا نظرنا إلى ما بعد ذلك فى تاريخ الفكر فإن من الممكن أن نشير بايجاز إلى مقابلة أخرى بين الاتجاهين.

فالافلاطونيون المحدثون، من اتباع الفيلسوف أفلوطين من القرن الثانى والذى بعد أكبر المفكرين الذين ظهروا فى الغرب منذ أفلاطون وأرسطو، كانوا يتحدثون عن الواحد الذى هو متعال تماما ومشابه فى ذلك للآتمان الذى يقول به «الريشى». ولكن الأفلاطونيون المحدثون قد قللوا من هذا المتعالى المطلق بأن قالوا فى تعاليمهم أن هذا الواحد يفيض خارج نفسه فى صور أدنى من صور الوجود. ولما كانوا يرون الروح واحدة من هذه الفيوض فمن الممكن اعتبارها، مرتبطة من ناحية بالواحد ولكنها من ناحية أخرى تصبح ذات وجود منكسر متشظى. أما الواحد الهندى فليس له فيوض ولكنه ببساطه موجود فقط وماهو واقعى فينا ليس أننا صوره منحدرة من الآتمان بل اننا نحن الآتمان.

ويمكن لنا بعد ذلك أن نلخص كل هذه المقابلات فى المقولات التى نناقش بداخلها مشكلة الموت على النحو التالى : فالابيقوريون والعلم الحديث يرون اتصال الحياة فى المادة، أما الأفلاطونيون فيرونه فى المعرفة على حين يراه الصوفيه فى الفعل ولكن الهنود يرونه فى الوجود. ولقد سبق لنا أيضا أن رأينا أن كل طريقة من هذه الطرق فى معالجة مشكلة الموت قد خلقت لنا نظرة اشكاليه للحياة. فالماديون قد رفضوا بكل حسم أن يسمحوا بوجود أساسى خارج المادة للحياة، مما أدى إلى اختفاء كل من الحياة والموت من تفكيرهم. أما الذين يقولون بالثنائية فانهم قد فصلوا بين الحياة وبين حدودها المادية مما جعل الذات تفقد قيامها وبنيانها فى فراغ مستقبل لا نهاية له.

أما الصوفية فقد عادوا ليستكينوا تماما إلى خلود الفعل حتى أنهم أنكروا التاريخ الذى لابد للفعل أن يحدث فيه. وعلى ذلك فعلينا الآن أن ننظر بمزيد من التعمق فى الفكر الهندى حتى نتبين النتائج المترتبة على المواجهة بين اتصال الموت وانفصال الوجود.

ولقد توصل حكماء الأوبانيشاد (الريشى) إلى قولهم بضرورة وجود عارف خلف مافى الذهن من فحوى لأن الذهن لا يمكن له أن يعرف نفسه. وقد توصلوا إلى هذه النتيجة من خلال فهمهم لطبيعة المعرفة. ويمكن بهذا أن تتضح الطبيعة المتعالية للعارف أو الأتمان. كما نستطيع أن نرى فى هذه النتيجة التى توصلوا إليها الارتباط الكهنوتى القديم بين المعرفة والقوة (السلطة)، لأن هذا العارف هو أيضا مصدر مضمون المعرفة وبهذا مصدر كل ماهو موجود. أما ما يظل مع ذلك غير واضح تماما فهو كيف يرتبط هذا الآتمان المتعالى بالذهن الواعى المستيقظ فعليا؟

وعندما يتحدث كُتاب الأوبانيشادات عن الأفكار فانهم يصورونها على أنها طيور تغامر إلى الخارج ولكنها دائما «تعود إلى أشجارها لتسكن وتستريح» وذلك «كما تجد جمع الأشياء سكينتها وراحتها فى الأتمان»(٩).

ولكن الشجرة أو الآتمان الذى تحط عليه الطيور مهما كانت ضرورته للطيور فإنه لا يتطلب أرضا يقف عليها. فهو غير مرتبط بشىء على الأطلاق وهكذا يكون أيضا الذهن عندما يصغى ويصبح متوحدا مع الآتمان. فمثل هذا الذهن يوجد وكأنه فى حالة نوم عميق لا يتذكر فيه شيئا، «ومهما رأى فى رحلاته، فإن شيئا مما رآه لا يتبعه عندما يعود إذ ليس هناك ما يمكن أن يرتبط به»(١٠).

وهناك صورة استعاريه أخرى لابد أن نتذكرها للأتمان تصوره على أنه جسر بين ماهو خالد وبين ماهو زمنى: «وفوق هذا الجسر لا يعبر ليل أو نهار، ولا كهوله أو موت، ولا حزن ولا عمل خير أو شرير» (١١).

وتقدم لنا كل من هذه الصور الاستعارية تناقضا فريدا. فهناك فى كل حالة تمثلها هذه الصور الاستعارية رباطا فى غاية الأهمية ولكنه رباط لا يُظهر نفسه للذات الواعية، أى لى. ونجد فى هذا التناقض الحدس الهندى الفريد بطبيعة الإنية وصلب مفهوم الموت. فهذا التناقض ينحل ويرفع بتقرير أن الذات فى اساس طبيعتها متوهمة.

ومصطلح « متوهمة » المستخدم هنا له دلاله وأهمية حاسمة. فما هو واقعى وماله اتصال حقيقى هو الوجود - الآتمان. ومهما خيل لى أن طيور الفكر واقعية فأنها تعود دائما لتسكن فى الآتمان. وكلما رأيت اننى أكون « فى الخارج هناك» فانا لن أكون إلا ذاتا يبدو لها فقط أنها موجوده، «وكلما قامت فى الروح أفكار « أنا» أو « لى» فانها فى الحقيقة تقيد نفسها بذاتها السفلى كما يقيد الطائر بشبكة الفخ » (١٢).

وتجتمع فى هذه الاستعارة للطيور الواقعة فى الشباك نقطتان فلسفيتان هامتان. أولهما أن « أنا» و«لى» يشار إليهما على أنهما أفكار وأنهما ليسا مما هو واقعى. فهما صنيعة من صنائع الوعى مثلهما فى ذلك مثل أى أفكار أخرى. وزيادة فى التوكيد فإن الأنا يجب أن لا تختلط بصاحب الوعى أى بالآتمان. والسبب فى هذا بسيط، فإن إستطعنا أن نفكر فى « أنا » وفى « لى» فإن هذا يعنى أننا قد جعلنا من أنفسنا موضوعا وأننا نعيش فى وهم أن هذه «الأنا» التى هى مجرد فكرة وأنها الذات لهذا الموضوع أى لنفسها، وكانما من الممكن للفكرة أن تكون مصدرا لفكرة. ومفكرى الأوبانشيدات لا يملون من أن يكرروا علينا أن الأفكار لا يمكن أن تجعل من نفسها فكرة لها.

ولننظر إلى المضمون الثانى لهذه الاستعارة وهو على نحو ما أكثر تعقيدا فى دلالته الفلسفية. فعندما يمضى الفكر طائرا إلى الخارج فإنه يقع فى الشباك «بالخارج هناك» أى بعيدا عن الأتمان. فكأنما الفكر قد وقع ممسوكا به فى مكان مافى العالم. وهذا جانب آخر من جوانب الطبيعة المتوهمة للإنيه Self hood. فهمنا العادى يقول لنا أننا وإن كنا ذواتا لأنفسنا فاننا أيضا موضوعات فى العالم. فأنا شخص أشبه تماما كل الأشخاص الأخرين. ويمكن لى أن أكون فى هذا المكان وفى هذا الوقت ولا أكون فى أى مكان آخر. وبهذا المعنى فاننى أعرف من (أو ماذا) وأين أنا. واستطيع أن أخبر بساعة ميلادى وبتفاصيل أخرى كثيره من تاريخى الشخصى وأحدد بالتدقيق موضوع نشاطى الحاضر. فانا بهذه المعانى « فى العالم» تماما. ولكن هذه هذه الحدود على وجه التحديد التى يرى الحكيم الهندى اننى قد تم فيها اصطيادى وإن لم أكن قد رأيت ذلك بعد. وهذا ما يشكل وهم الإنيه Self hood.

وهذه الذات المتوهمة « بالخارج هناك » والتى وقعت فى شباك جهلها هى مالابد لها أن تموت. فالهنود لا ينكرون الموت ولكنهم يقصرونه على هذا الجانب من وجودنا الذى نجعله موضوعا. وهذه هى ذات وجودنا اليومى اليقظة وذات حياتنا ذات الأبعاد الثلاثة التى تحيا فى مكان وزمان محددين. وموتنا اذن يرتبط بافتراضنا جاهلين أن هذا السياق الدنيوى واقعى وثابت ولكن :

كل ماهو هنا، هو أيضا هناك
وكل ماهو هناك هو أيضا هنا
وكل من يرى فارقا بين هذين
فانه يتحول منتقلا من موت إلى موت
وعلى الذهن ان يتوصل إلى ادراك
ان ليس هناك فارقا
وكل من يرى فارقا
فانه يتجول منتقلا من موت إلى موت

فهناك اذن خطر حقيقى فى الطريقة التى يأسرنا بها المضمون الموضوعى للمعرفة حتى قد نعجز عن أن نرى نور الآتمان خلف تنوع عالم التجربة الذى نمارسه. والخطر فى هذه الحالة ليس هو مجرد الوقوع فى الجهل بل فى اننا سنحمل حينئذ من «موت إلى موت» وتصبح الأبدية مغلقة فى وجوهنا. فالمعرفة فى الأرباناشيدات ليست هى مجرد الطريقة التى تنظر بها الذات إلى العالم، ولكنها الطريق الذى تخرج فيه الذات بالفعل إلى العالم الخارجي، وعند ذاك تواجه دائما بالمخاطرة العالية الاحتمال أن يتم اصطيادها هناك كما يقع الطير فى الفخ ولا تعود الذات أبدا إلى مركزها الخالد.

وتجعل هذه الفقرة المفهوم الهندى لعامل الموت على أنه وهم ظاهراً واضحا. فهو فشلنا فى أن نعرف ماهو واقعى. ثم أن عدم ألفتنا بالتعاليم الهندية السامية عن طبيعة المعرفة قد تؤدى إلى أن تصبح قوة الوهم الكبيرة أمرا غامضا علينا. فإن نعيش فى وهم لا يعنى هذا أن نكون مخطئين أو أن نكون بحاجة إلى تصحيح معلوماتنا. فالخلل ليس شيئا فى معرفتنا بل هو معرفتنا ذاتها. فنحن نرسل بها إلى العالم الخارجي ونغفل حقيقة أنها يجب أن تعود. ولكنها تقع فى شباك العالم ونقع نحن أيضا ودون أن نعى فى هذه الشباك أيضا.

وبتعبير أبسط فإن ننكر أن معرفتنا هى دائما معرفةٌ بشيء، بل وأن نُعلى من معرفتنا وفقا لدقتها أو موضوعية مضمونها فإن هذا كله يعنى أن نعيش فى وهم. فمن الوهم أن أتصور أن هناك شيء عندى معرفة به. وتقع قوة هذا الوهم فى الصعوبة الكبيرة لان نخطو خارج معرفتنا لنرى طبيعة هذه المعرفة. فنحن إذا قيل لنا أن من الوهم أن نفكر أن معرفتنا هى معرفة عن العالم فاننا قد نستخف بمثل هذا القول متصورين أنه يعنى أن العالم ليس كما نفكر به أو أن معرفتنا يجب أن تكون

حول شيء أعلى وأسمى من العالم. ولكن المشكلة هنا ليست بماذا يجب أن تكون معرفتنا ولكن السؤال هو هل معرفتنا حول أى شيء على الاطلاق.

فالمعرفة فى الحقيقة ليست أبدا حول شيء ما بل هى ما يفكر فيه المفكر. فالمعرفة ليس لها موضوع وليس لها فقط إلا ذاتا مفكره. أما الموضوعات فهى موضوعات فى معرفتنا وليست لها، بمعنى بها.

ولكن، لماذا كان الوهم هو عامل الموت؟ يرجع هذا إلى القوة الكبيره التى تمتلكها المعرفة وهى قوة اكتشفها الكهنة القدامى. فالمعرفة ليست شيئا يستطيع المفكر أن يضيفها وأن يطفئها حسب ارادته. ولكن المعرفة تحمل المفكر معها. فنحن لا نستطيع أن نؤمن أو أن نعمل على شيء نعرف أنه غير حقيقى. فإذا عرفنا مثلا أن الجليد ليس سميكا أو جامدا بحيث يمكن المشى عليه فإننا لن نمشى عليه وكأننا نعرف أنه مأمون. وقد نكون مخطئين ولكننا إذا اعتبرنا بصدق أن شيئا ما حقيقى. فإننا لن نعتقد أننا مخطئين. ومادام للمعرفة مثل هذه القوه فإن نوع التفكير المرتبط بالموضوعات سيجعلنا ننظر لأنفسنا على أننا موضوعات معرضين لنفس هذا الزوال أو التوقف الذى لا مفر منه والذى هو مصير كل الموضوعات. ونحن قانون بلا مهرب ليس لأننا نفكر فى هذه الموضوعات أو تلك بل لأننا نفكر حول شيء ما على الاطلاق.

ولكن نحن بالطبع مخطئين حول طبيعة معرفتنا. وفى الواقع فإن النفس الفانية هى نفسها موهومه. ومادامت هى كذلك فاننا لن نكون ضائعين بلا أمل. وستبقى دائما إمكانية أن يبزغ الحق من خلال الوهم ونستطيع أن نسمح لأفكارنا أن تعود فى صمت إلى مصدرها فى الآتمان. ولأن الآتمان يستطيع أن يجمع هذه المزق المفككة للذات الدنيويه فإن الأوبانشيدات تعلن أن هذا هو الهدف الأسمى لتعاليمها.

« فإذا ما رأى المرء، من خلال الذات. ويعد كبت الذهن لمع الذات التى هى أصقل من كل صقيل، فلأنه يرى الذات من خلال ذاته، يصبح بلا ذات. ولأنه أصبح بلا ذات فإنه يعتبر بلا أى حدود وليس له منبع أو مصدر. وهذا علامة التحرر. وتلك هى التعاليم السامية للمعتقد السرى»(١٤).

والأمر المفترض خلال كل هذه التعاليم أنه إذا كان الجهل - أو المعرفة الزائفة - هو ما يفضى بنا إلى الفناء فليس هناك إلا المعرفة الحقيقية التى يمكن أن تخلصنا من ذلك. وهذا ما يعلنه المفكر

الأوباناشيدى عندما يقرر : « إن كل من يعرف براهمان يصبح براهمان»(١٥) تلك هى إذن بوضوح معرفة من نوع مختلف. ولايمكن أن تكون معرفة بموضوع لأن هذه، أى المعرفة بوضوح، هى بالتحديد نوع المعرفة الذى يصطاد أفكارنا. ولقد سأل التلميذ استاذه: « هل هناك ماهو أعلى من الفكر؟ فاجاب الاستاذ : إن التأمل هو فى الحقيقة أعلى من الفكر. والأرض تبدو ساكنة فى تأمل صامت، وكل المياه والجبال والسماء والسماوات تبدو جميعها فى حالة تأمل. وإذا ما بلغ الرجل مبلغ العظمة على هذه الأرض فإن ثوابه يكون على قدر تأمله» (١٦).

ويكتسب مصطلح التأمل فى هذه الفقرة دلالة خاصه يصبح له فيها معنى خاص هو أنه صورة من المعرفة يكون فيها للذات والموضوع هوية واحد موحدة. ويقال فى هذه الفقرة أن الأرض تتأمل لأنها فى بساطة هى نفسها وليست شيئا آخر. ثم أنها علاوة على ذلك ليست حتى واعيه بأنها ذاتها. ويقال أحيانا لذلك أن التأمل هو الوعى دون موضوع. فهى ما يحدث للمعرفة عندما تقود الذات الخالصة إلى اللاذاتية أو الآتمان. وفى التأمل، أو فى الوعى بدون موضوع يصل المرء الى نهاية رحلة المعرفة. وفى الأوبانيشاد المسماة كاثا Katha Upanishad نجد أنها تستخدم وتثير استعارة العربة. فقائدها هو العقل والأحصنة هى الحواس والعربة نفسها هى البدن أما الأعنة فهى الذهن. وكل من يقود البدن بفهم خاطىء سيكون كمن يركب وراء قوى الحس المتوحشة الهاربة، أما الذى يقود بذهن سليم « فيصل إلى نهاية الرحلة التى لا يعود منها أبدا »(١٧).

وظاهرة الوصول إلى نهاية الرحلة بمعنى امتلاك المعرفة بالبراهمان التى يصبح بها المرء براهمان هى التى خرج منها التعبير الأوبانشيدى الشهير«تات تفام أسى» (Tat Tvam ASi) والتى تترجم عادة « ذاك هو انت » وتقال هذه العبارة على وجه الخصوص عندما يصل الطالب إلى مستويات عميقة من الحدس خلال التعليم. فعندما يرى الاستاذ أن الطالب قد تيقظ لطبيعة البراهمان/ الآتمان الخالد الذى لا يتغير ولا يموت ولا يحد فانه يقول ذلك هو أنت Tav TvaM asi .

ولنحرص هنا على أن لا نغفل خاصية حاسمه لهذا التعليم ونعنى بها الاشارة إلى أن الرحلة عندما تكتمل فلا رجعة منها أبدا.

ويشرح أحد الحكماء (الريشى) ذلك لطلبته قائلا أن الاتمان عندما يسترجع شظايا الذات الدنيويه فإنها تكون كالملح الذى يذوب فى الماء مؤكدا بذلك استحالة استخلاص الملح من جديد. وهو يستنتج من هذه الاستعارة « أنه لبس ثمة وعى بعد الموت»(١٨).

ولاشك أن هناك شيء من الراحة نستطيع أن نفهمه فى توقع سقراط أنه سيتحاور مع الحكماء القدامى فى العالم الآخر. ولكن من المحير تماما للعقل الغربى كيف يمكن اعتبار تعاليم الأوبانيشادات مفضية إلى راحة كبرى. فإين البركة أو الفرح فى القول بأن الذات يمكن أن تمتزج بالآتمان دون أى أثر لوجودها السابق وكأنما المرء قد سقط فى نوم عميق بلا أى حلم ولايمكن له أن يتذكر أى شيء منه. وفى البهاجافاد - جيتا Bhaagavad - Gita أن الهدف الذى يريد كريشنا أن يحققه مع أرجونا ليس هو دفعه للدخول فى المعركة ولكن بلوغه الخلاص من « عجلة الموت والميلاد الجديد الفظيعه ».

ولاشك أن كريشنا كان على وعى كامل بأن هذا الخلاص سيفضى بأرجونا إلى ماوراء حدود الوعى. ولهذا فقبل أن نصل إلى فهم مناسب للموقف الهندوكى من الموت علينا أن نعرف لماذا يوضع الخلاص فى هذه المرتبة العالية من التقدير. فمن ماذا تتكون عجلة الموت والميلاد من جديد ولماذا يقال عنها أنها فظيعة؟ وبمعنى آخر ماهو المفهوم الهندوكى للحزن أو حالة الوجود فى الوهم؟

ولما كانت الجيتا Gita هى انشوده أو قصيدة أكثر من أنها عمل فلسفى فلن نجد أى محاولة لشرح لماذا لابد أن يعقب الموت ميلاد جديد وأن يعقب الميلاد موت آخر، كما لا نجد فيها تفسيرا لماذا يستمر هذا التعاقب إلى مالا نهاية وكأنما هو تعاقب فى محيط عجله. ولكننا بهذا السؤال ندخل إلى المفهوم الهندوكى المألوف لتقمص الأوراح وهجرتها وهو مفهوم يظهر حتى فى التفكير الدينى الشعبى فى الغرب. ولكن فى اطار التفكير الهندوكى فإن هجرة الأوراح ليست تعبيراً أو امتدادا للقول بالخلود فلا شك اننا لاحظنا فى أكثر من موضع سابق وبطرق مختلفة إن هذا النوع من الاتصال المتضمن فى فكرة الخلود ليس بالوارد فى التفكير الهندوكى ولا يطرأ له. فهجرة الأرواح ليست تعاليم تستمد قوتها الكبرى من الرغبة فى الهرب من الموت كما أنها ليست بشاره بأمل للروح فى رعبها من الموت. فالأمر على العكس تماما لأن هجرة الأرواح هى المصير الرهيب الذى يجب على المرء أن يفعل كل ما يستطيع لتجنبه. فهذه التعاليم قد تبدو للذهن الغربى أنها تهب المرء حياة أخرى وفرصة أخرى لأن يحيا الحياة كلها مرة أخرى بقدر أقل من العذاب ومن الاخطاء. أما هجرة الأرواح بالنسبة للتفكير الهندوكى فإنها لا تعنى مجرد ميلاد آخر ولكنها تعنى أيضا موتا آخر. وقد لاحظنا من قبل أن كل الكتابات الهندركية القديمة تعلن عن خوف واضح ليس من الموت بل من « الموت الثانى» الذى سيعقبه. وعلى الرغم من هذا المفهوم يظل غامضا إلا أنه يكشف عن أن التراث

الهندوكي يتضمن هذا الحدس الروحى الذى يوقظنا إلى أن هناك ما هو أفظع من الموت : وهو التكرار الذى لا ينتهى للموت وللميلاد الجديد الذى يعقبه بالضرورة . فما هو اذن مصدر هذه الرؤية لهذه الدورة اللانهائية ؟ ونحن إلى حد كبير نجد أنفسنا فى موقف صعب عندما نحاول أن نفهم الذهن الهندوكى لاننا لا نكاد نجد فى كل الأدب الهندوكى المقدس أى حجة واضحة واحده تجعل هذا المفهوم واضحا للذهن الغربى ويفسر لماذا تتعاقب الحياة والموت فى هذا القالب الدائرى. ويبدو أن هذه الفكرة كانت من الوضوح بالنسبة للهندوكى حتى ان أى حجة لتبريرها أو شرحها تبدو أمرا زائدا غير ضرورى. ولهذا علينا أن ننظر فى عدد من المعتقدات الميتافيزيقية الأساسية التى يعتنقها الهندوكيون لنجد مفتاحا لسيطرة فكرة هجرة الأرواح.

ولنلاحظ أولا أن عجلة الميلاد والموت لها سلطان كبير. فنحن ننجرف أمامها مغلوبين على أمرنا ولا حيلة لنا أمامها. فكأنما الماضى كله مازال نشطا فعالا كقوة تضغط على الذات التى لا حماية لها. والذات العينية تصبح كأنها مجرد قش يحمله تيار نهر زاخر قد فاض من ذوبان الجليد التى تساقط فى فصول عديدة سابقة.

ويشير الهندوكيون إلى هذا القوه باسم كارما Karma ويشار أحيانا إلى كارما وكأنها نوع من خطيئة تضع على فاعلها عبء أودين إسقاطها على نحو ما. وتبدو الحياة فى هذا الإطار وكأنها مطهر أو جهد ممتد للتكفير يحاول به المرء أن يرفع عن كاهله الأثر المتراكم لأخطاء سابقة.

ولا يجد العقل الغربى صعوبة كبيرة فى تقبل هذا الاستخدام للمصطلح لأنه بهذا المعنى فيه الكثير من المشابهة لنظام الخطيئة/الدين الذى نجده فى اليهودية والمسيحية والاسلام. ومع ذلك فهذه المشابهة هى مشابهة سطحيةومضللة. فنحن نجد ان عبء الخطيئة فى الفكر الغربى قد يقود إلى العقاب أو الحاجة إلى التطهير الالهى ولكنه على أية حال لا يقود إلى ميلاد جديد.

أما الكارما الهندوكية فهى ليست فحسب نتيجة للفعل، بل أنها الفعل. فالثقل الكارمى الذى على المرء أن يحمله ليس هو حمل السيئات التى ارتكبها المرء بعصيان القانون الخلقى أو الآلهى.

فالثقل الكارمى ليس إلا الذات الناشطة نفسها. والمرء لا يخلص من الكارما بان يرفع عنه عبئها بفضل فعل الهى ولكن هذا الخلاص يتم بالسكينة وعدم الفعل الذى يقضى به على كل الكارما. وذلك بمعنى كل الأفعال خيرها وشرها (١٩).

وهكذا فاننا نستطيع أن نقول أن الكارما فى مقابل التفكير الغربى ليست عبء أو ثقل وجود سابق ولكنها الوجود ذاته أو بمعنى أصح نوع خاص من الوجود.

ففى حدود مفهوم الأوبانشاد لطبيعة المعرفة نجد أن ما يعرفه المرء هو فى طريقته لتناول العالم، وعندما تكون المعرفة متعلقة بالتنوع المتعدد المتشعب بدلا من أن تكون متعلقة بالواحد القائم خلف كل هذا فمما لا شك فيه أن يترتب على هذا أن يقع المرء فى مصيدة العالم. وكريشنا يشرح ذلك لأرجونا قائلا : « التفكير فى موضوعات الحس يربطك بالموضوعات الحسية» (٢٠)

فمفهوم الكارما أو الاعتقاد بها ينبع من التبصر باننا إذا انشغلنا بما فى العالم من تنوع فاننا نتخذ مواضعنا فيه على اننا عوامل فاعله.

وهناك فى هذا مزج بين الفعل وبين سوء الفهم أو المعرفة الزائفة. فماذا هو هذا الذى لا نفهمه عن الفعل ؟ ان مالا نفهمه ليس الفعل من حيث هو كذلك بل نتائج الفعل التى نهتم بها أساسا. ويقول كريشنا : ان لك الحق أن تعمل وذلك بهدف العمل فى حد ذاته. ولكن ليس لك حقوق فى ثمار العمل» (٢١).

فعندما نصبح متعلقين بما فى العالم من تنوع متعدد وماذا يحدث فيه فاننا نقوم بأفعال تستهدف تغيير نتائج الاحداث. فنحن بمعنى آخر نعمل من أجل النتائج. ولكننا نعمل أيضا بسبب نتائج أفعال سابقة. فتعلقنا وانشغالنا بنتائج الأفعال يرجع منشأه إلى الماضى. والحاضر اذن ليس إلا المفرق الذى يوجه فيه ماض لم يعد موجودا هذه النفس الجاهله نحو مستقبل غير موجود.

وهكذا تأخذ الذات دور نوع من الوسيط بين عدمين كبيرين. وأكثر سوءا من ذلك أن ما تتذكره الذات من الماضى لم يكن موجودا حقا وذلك لأن ما تراه وهى تنظر إلى الخلف هو ذاتها وهى تنظر للأمام.

وتشير الأوبانشيدات أحيانا إلى هذا على أنه « الظل» الذى تلقيه الذات على الوجود اللاحق. فهو الظل الذى يصنعه جهل المرء فى وجود سابق ليقع على الحاضر(٢٢).

وعلينا ولاشك أن ندرك هنا أن الظل الذى تلقيه ذات سابقة ليس مجرد تأثير على حاضر الذات بل هو الذات نفسها فى حاضرها. وينتج عن هذا موقف يصعب على التصديق وهو أن الذات التى تتوسط بأفعالها بين ماضٍ غير موجود ومستقبل غير موجود لا تصبح هذه نفسها حاضرة بل

انها تقطن بغموض فى الماضى على أنها كائن من الظل يتطلع إلى الامام لما قد يكون فى المستقبل. وقد يعنى هذا أن وجود المرء كله قد أظلم بسقوط الظل عليه فلم يعد فيه نور لأى وعى. وعلى هذا فقد يولد المرء على أنه « دودة أو كنراشه عثة الملابس أو كسمكة أو طائر أو أسد» (٢٣)

بل وقد يولد البعض على أنه « أرز أو شعير أو أعشاب أو أشجار أو كنبات السمسم أو الفول». وفى مثل هذه الأحوال فإن ظل الماضى يكون من الكثافة بحيث لا يكون هناك أمل فى الخلاص إلا « إذا أكله أحد كطعام وقذف به على شكل منّى»(٢٤).

ويتضمن معتقد الكارما فارقا حادا آخر يميزه عن أديان وفلسفات الغرب. ففى الفكر الغربى نعرف ان وفقا لفكرة الخطيئة/ الدين فاننا نحمل وطأة أفعال الماضى السيئة ولكن هذه الأفعال التى تتطلب العقاب هى عن أفعال تشكل خرقا للتعاليم الآلهية. وليس فى الهندوكيه (ولافى البوذيه) مثل هذه الأوامر أو الوصايا الألهية. وعلاوة على ذلك فإن ارتكاب مثل هذه المحرمات يصبح أكثر خطورة ـ كما يرى اليهود والمسيحيون ـ عندما لا يكون الخاطىء قد سقط فقط فى عدم الخضوع للوصايا بل عندما يخترق القانون متجبرا برغبة خفية أن يكون إلها. وذلك هو أخطر الأثم الأكبر والأخطر فى الوجود الانسانى.

أما الهندوكيون فيرون على العكس من ذلك ان الخطأ الانسانى الأكبر هو رفض المرء أن يكون إلها: « فبالنسبة للحكيم الهندوكى فإن الهرطقة الوحيده التى يمكن أن تقوم هى هرطقة القول بالانفصال التى ينبع منها كل شرور العالم »(٢٥).

أما فى الغرب فإن الشر ـ بما فى ذلك الموت ـ ينبع من عدم قناعة المرء أن يبقى فى الحدود المحدوده للوجود الانسانى وبذلك يكون منفصلا وعلاوة على ذلك فإن ثقل الاثم الذى يحمله الآثم لا يمكن رفعه إلا بفعل إلهى. اما الكارما الشرقية فلا يمكن تجنبها إلا بفعل المرء نفسه. وأخيرا فإن وطأة الكارما ليست شيئا مضافا على الوجود بل هى الوجود نفسه فالمرء اذن يحملها آلياً من بداية الحياة وكأنها مع مولده. ولا يرفع الحمل إلا بتعبير الذات الحر. أما فى الغرب فإن الحمل يكتسبه المرء بحريته ولكنه لا يرفع عنه عندما يضعه المخطئ بإرادته ولكن عندما تتحقق الطاعة الكاملة للمخطئ أمام الله وعند ذاك يرفع الاله الحمل عنه.

وبهذه الاشارات إلى الفوارق بين الهندوكيه وبين اللاهوت الغربى فى هذا الأمر فإن هذا يعيننا على أن نبين لماذا لا تتكلم الأوپانيشادات عن عناء وألم الحياة ولماذا يحرص كريشنا على أن يشير إلى « عجلة الموت والميلاد الجديد الفظيعه ».

فإذا نظرنا إلى الكارما على أنها وطأة أو مقاومة الماضى للحاضر، وإذا نظرنا للحاضر على أنه صراع الذات لتهرب من هذه المقاومه فتطير إلى المستقبل، وبذلك لا تفعل إلا أن تزيد من الكارما فإن الوجود حينئذ يبدو وكأنه مقضى عليه أن يواصل باستمرار تأكيد وتقوية عدم واقعيته. ولا يقصد الهندوكيون بهذا الاشارة إلى نوع من الآلية السرية الغامضة بل إلى سمة عامه فى الوجود الانسانى تتبدى واضحة فى التجربة المألوفة العادية. فأثر الماضى يظهر فى أمور هى غاية فى البساطة وذلك مثل مجرد تمييزنا أو تحديدنا للموضوعات فى العالم: فنحن نرى الأشياء فى مقولات أو أصناف مألوفه لنا من قبل. ونحن ننظر إلى العالم لا لنرى ماذا هناك بل لنرى من الأشياء ما كنا نعرفها من قبل. وماذا يكون هذا إلا حمل للماضى من الماضى لوضعه فى الحاضر. وعندما تجعلنا وطأة الماضى هذه نضطرب فى علاقتنا بالحاضر، كما يحدث كثيرا، ويؤدى بنا ذلك إلى الخطأ فى الفهم والاحباط والخطأ فاننا ننظر بقلق إلى الامام لنحل هذا الاضطراب فلا يفضى بنا ذلك إلا إلى أن نثقل أنفسنا بمزيد من الأثقال. وتستخدم الأوبانشيدات استعارة للتعبير عن ذلك بأن تقول أن الوجود يصبح سجنا من الظلال ينغلق علينا فيفصلنا عما هو واقعى حقا. ولهذا يقال عن الوجود أنه عجلة وأنها تكرر نفسها بلا نهاية. أما لماذا هى عجلة فظيعة، فذلك لأنها تكرر نفسها إلى مالا نهاية.

وهكذا يمكن القول أن الهندوكيون يرون فى الكارما أنها ما سبق لنا أن وصفناه بأنه الحزن - أو الحياة التى تشابه الموت. وبدلا من أن نعيد ذاتنا الحية إلى وجودها الحقيقى فاننا نقودها باستمرار إلى الموت.

ولقد سبق أن أشرنا إلى أن تعاليم الأوبانشيدات تقول اننا مادمنا نمتطى هذه العجلة نتيجة للمعرفة الزائفة فاننا لن ننزل من عليها إلا بالمعرفة الحقيقية، ولابد لهذه المعرفة أن تأخذ صورة التأمل الذى هو المعرفة بلا موضوع.

فالتأمل فقط هو الذى يستطيع أن ينتزعنا من فم الموت ومن الميلاد الجديد الذى لا مفر منه. ولكن كيف نتأمل؟ والاجابة الهندوكية الكبيره على هذا السؤال تسمى فقط ولا تناقشها الأوبانشيدات:

«فعندما تتوقف الحواس الخمس والفهم ويسكن الذهن فى الصمت عند ذاك يبدأ الطريق الأسمى. وهذا هو اليوجا Yoga أو الامساك بالحواس لامتناعها. عند ذاك يصبح المرء غير منجذبا أو مشتتا بشيء وتصبح اليوجا البداية والنهاية»(٢٦).

واليوجا اذن هى بالتحديد الطريق الذى يريد كريشنا من أرجونا أن يتخذه حتى يصل إلى الاتحاد مع البراهمان ويخلص من عجلة الحياة والموت. وهناك جزء كبير من الجيتا Gita ليس إلا وصفا بليغا ومدحا لليوجا كما يتبدى لنا من هذه الترنيمة النموذجية التالية :

« إن الروح المستنيره
والتى قلبها هو قلب البراهمان
تتفكر دائما : «أنا لا أفعل شيئا»
مهما كان ما تراه
أو تسمعه أو تلمسه أو تشمه أو تذوقه»
فليس من المهم أن هذه الروح يتحرك
أو ينام أو يتنفس أو يتكلم
أو يتبرز أو يمسك بشىء فى يده
أو يفتح عينيه
أو يغلق اذنيه :
فإن ما يعرفه دائما :
« أنا لست أرى وأنا لست أسمع
انما هى الحواس التى ترى وتسمع
وتلمس أشياء الحس » (٢٧)

ومن الواضح أن المرء لا يستطيع أن يبلغ هذه الدرجة من عدم الارتباط حتى يخضع نفسه لمران صارم منظم. ومن المقرر كلاسيكيا أن طريق اليوجا له ستة مراحل مع مرحلتين سابقتين تعتبرا مراحل اعداديه. والتعاليم التمهيديه تسمى ياما Yama ونياما Niyama وهى تتعلق أساس بتصفية حياة المرء من مشاغلها حتى يمكن بذل الجهد الضرورى فى اتباع تعاليم اليوجا نفسها.

أما الياما Yama فانها تركز على علاقات المرء الاجتماعية وعلى الخصوص على تربية صفات مثل التعاطف والصدق والعفة وكبح النفس عن الشهوة الجنسية والتوقف عن النهم. أما نياما فتنطبق على سلوك ومسلك المرء نفسه وتتضمن تحقيق فضائل النظافة والقناعة ومحبة الدرس والميل إلى الزهد. ولا يجب علينا أن نغفل أن طريق ياما ونياما من حيث هما اعداد لليوجا نفسها يفترضان أن يكون المرء فى صحة جيدة جسميه وروحية قبل أن يبدأ فى اليوجا. فالمرء لا يستخدم

اليوجا لبلوغ الصحة الجيدة. فمثل هذا المطلب أو الدافع يعتبر أساءه حقيقية لفهم اليوجا التى تعتبر منهجا وطريقة لتحقيق هذف أو رغبة للمرء قبل أن يدخل فى طريق اليوجا. فالمرء لا يمكن أن يدخل حقيقة فى هذا الطريق حتى ينحى جانبا مثل كل هذه الأهداف والرغبات.

فمن الافتراضات العميقة القائمة فى فلسفة اليوجا أن المرء إذا دخل هذا الطريق بالاستعداد المناسب فانه سيفضى به إلى مكان لا يمكن له أن يعرفه مقدما وبالتالى فانه مكان لا يمكن أن يكون قد رغب مقدما فى الذهاب إليه.

وأول المراحل الستة هو أسانا Asana أو الوضعة أو الجلسة. ويفضل معظم الممارسين لليوجا جلسة أو ضع اللوتس ولكن الكثير منهم يصرون على أن أى وضع قد يكون صالحا مادام أنه يخلص المرء من أى انشغال يمكن أن يتسبب عن عدم الراحه الجسمية.

أما المرحلة الثانية فهى براناياما Pranayama أو التنظيم السليم للتنفس. وهناك الكثير من الكتابات حول هذه المرحلة لأن الهندوكية، مثلها فى ذلك مثل بقية الأديان، تضع أهمية كبيرة على وظيفة التنفس. فالتنفس فى أدنى الحدود وأكثرها بساطة هو العلامة الواضحة للحياة. ومن المعتقد به على نطاق عالمى أن الموت يحدث عندما يتوقف التنفس. وقد يكون انقضاء التنفس مازال هو أثبت وسائل التيقن من ساعة الموت رغم كل الوسائل المتطورة والاجراءات التى طورت للتأكد من ذلك. وعلى مستوى أعمق من النظر فإن التنفس ينظر إليه على أنه التبادل المنتظم الوقع للعوامل المقيمة للحياة مع العالم المحيط. فانتظام تنفس المرء ووقعه وعمقه يشير إلى درجة التوافق القائمة بين الكائن وبين العالم من حوله. فالتنفس غير العميق والسريع كثيرا ما يعنى القلق على حين أن التنفس العميق الجهيد يكون عادة مصاحبا للاجهاد الجسدى أو الاثارة الجنسية. ونقول عادة أن الصدمة المفاجئة « تجعل المرء يفقد أنفاسه ». والسكينة الروحية يصاحبها بانتظام تنفس بطىء منتظم الشهيق والزفير وعادة يكون تنفسا عميقا جدا. و الكلمات المرتبطة بالتنفس تحمل عددا من لوينات المعانى التى نجدها فى معظم تراث الأديان. فالكلمة اللاتينية سبيريتوس Spiritus والكلمة الأغريقية بنوما Pneuma والكلمة العبرية راوش Ruach والتى تترجم جميعها بكلمة روح تشترك جميعا فى أن لها معنى مشترك هو التنفس . ويرجع اهتمام اليوجا بالتنفس إلى اكتشاف أن التنفس لا ينبئ فحسب عن حالة الانسان الداخلية بل وانه يحددها أيضا.

وعندما يصل المرء إلى مرحلة التوافق الكامل مع العالم عن طريق التحكم فى التنفس فانه يكون قد بلغ المرحلة الثالثة التى تسمى براتياهارا Pratyahara. وفى هذه يستطيع المرء أن يسحب احساسه من العالم وأن يفصم كل وعى له بالعالم الفيزيقى داخل الجسم أو خارجه. ويشير كريشنا إلى

هذه الحالة بتعبير شعرى يقول فيه :

«كما تسحب السلحفاة أرجلها إلى الداخل
كذلك يستطيع العارف (الرائى) أن يسحب حواسه
وعند ذاك اسميه مستنيرا» (٢٨)

أما المرحلتان التاليتان فهما دهارانا Dharana وداهيانا Dhyana ويصعب وصفهما ويكاد يستحيل على من لم يبلغهما أن يفهمهما فهما كاملا. وقد يمكن ترجمة المصطلحين ترجمة غير دقيقة بالتركيز والتأمل. وفى هذا يكتب باتان جالى Patan Jali وهو فيلسوف كبير من فلاسفة اليوجا من القرن الثانى قبل الميلاد : « ان التركيز هو ربط الذهن إلى مكان واحد » (٢٩) وهكذا فإن الممكن ربط الذهن إلى موضوع عينى مثل طرف الأنف أو موضوع مجرد مثل «لوطس (النيلوفر) القلب». اما التأمل فهو صورة أعلى من التركيز حيث يمسك المرء ذهنه ساكنا تماما ولكن دون أن يربطه بأى موضوع إيا كان. وقد سبق أن رأينا كيف أن أحد حكماء الأوبانشادات قد قال عن الأرض أنها تتأمل موحيا بذلك أنها قد توحدت مع نفسها فى تركيز كامل وهكذا لا يكون لها موضوع.

والمرحلة السادسة والأخيرة هى سامادهى Samadhi أو التوحد الكامل. وفيها يكون الذهن قد استبعد نهائيا أى أثر لأى موضوع حتى أنه أصبح الواحد. ويكون قد خلف ورائه كل نشاط للتفكير والشعور بل وحتى التركيز والتأمل.

وقد اختار الباحث ميركيا الياد Mircea Eliade وهو صاحب دراسة كلاسيكية بارزة عن اليوجا أن يستخدم المصطلح اللاتينى Entasis كترجمة الحاله التى يسميها الهندوكيون سامادها Samadhi وهو يقابل بين كلمة Entasis وكلمة Extasis والتى تعنى حرفيا أن يقف المرء وكأنما هو خارج نفسه. وأن يكون المرء فى حالة نشوه أو Exstasy أى أن ينتقل إلى حالة أخرى من أحوال الوجود. أما أن يكون فى Entasis أو Samadhi فهو ان يتخلى المرء عن كل نشوة أو ابتهاج وكل البدائل الأخرى للوجود لكى يقف فقط فى سكون تام داخل نفسه *». (٣٠)

---

* الشرح الوارد فى النص يكفى لإيضاح استخدام الكاتب لهذه الألفاظ. وقد يكفى أن نشير هنا إلي أن Entasis لها دلالة معمارية حيث تعنى تحدب بسيط يضاف إلي عامود أو برج ليصحح خطأ بصرى أو يزيد من التأثير المعمارى للعمود. وأصل الكلمة اللاتينية من الفعل بمعني يمط بشده Enteinein أما كلمة Extasis فهى الأصل المستمد منه Extasy بمعني نشوه وهى حالة الشخص الذى يشعر أنه قد أصبح خارج العالم الحسى من شدة الشعور الصوفى أو الوجد (المترجم).

وعلى الرغم من أن الكلمات لا تكاد تفيد إلا فى الاشارة فى اتجاه هذه القمة لتجربة اليوجا ولكننا نستطيع مع ذلك أن نعرف ما يكفى خلال هذا الطريق لنقرر أن اليوجا جزء لاغناء عنه فى فهم الموت عند الهندوكين. ولقد سبق أن رأينا وذلك على الأقل فى الأوبانيشادات رأيهم فى أن للمعرفة مكان سامى فى الحياة الروحية وأن هذا المكان من السمو حتى يمكن القول أن المعرفة الخاطئة أو الانشغال بالتعدد والتنوع والجهل بالواحد، يمكن أن يفضى مباشرة إلى « فم الموت ». ومع ذلك فالمرء لا يهرب من الموت بمجرد تحصيل معرفة أكبر حول الواحد وذلك لأن مثل هذه المعرفة سيكون لها موضوع وهى بذلك هذا النوع من المعرفة الذى يربطنا بالعالم ممسكا بنا وكأنما وقعنا بلا حيلة فى فخ أو شبكة بين ماضى غير موجود ومستقبل غير موجود. فعندما تكون المعرفة معرفة حول شىء ما وراء ذاتها فاننا نكون منجرفين فى التيار المدوّم للكارما الذى هو النتيجة التى لا يمكن تجنبها لطبيعتنا الدنيوية. ومالم نستطيع أن نتقن التدرب على أن نسحب أو نجرد كل معرفة من موضوعها وأن نردها إلى داخل نفسها تماما فلن نستطيع أن نجعل نار الثنائية تنطفىء ليبقى النور النقى الخالص ونستطيع أن نترك حينئذ هذه العجلة الفظيعة للموت والميلاد من جديد.

فالهندوكية اذن تعالج انفصال الموت بمقابلته باتصال الوجود أو ما هو واقعى- بمعنى ماهو حقا موجود. فالموت بمعنى آخر ليس مقابلا للحياة. أما السبب فى أن الاتصال لا يوجد إلا فى الوجود وليس فى الحياة فذلك لأن الحياة ببساطة أمر له بداية. فكلما أنها جاءت إلى الوجود فانها ستمضى خارجه منه. والمكانة الميتافيزيقية للحياة هى اذن مكانة مشكوك فيها تصفها بإيجاز شديد تلك الفقرة التالية من الجيتا :

« فذاك الذى هو غير موجود لا يمكن أن يوجد وهذا الذى هو موجود لا يمكن أن يبطل وجوده. وأولئك الذى يعرفون صلب الواقع يعرفون أيضا طبيعة ماهو موجود وما هو غير موجود»(٣١).

ولأن الحياة قد خرجت للوجود فهى اذن بالنسبة للهندوكيين غير واقعية. والسبب فى أن الحياة لا يمكن أن تكون مقابلة للموت فذلك لأنه ليس هناك شيئا يمكن أن نقول عنه أنه حياة. وهذا الذى نعتبره عادة حياة هو مجرد وهم قد أحاط الواقع بالظلمة. ولكن الموت ليس هو الأخر واقعيا ولنفس السبب. والحياة لايمكن أن تكون مقابلة للموت لأنه ليس هناك ماهو مقابل لها لأن كل المقابلات هى غير واقعية.

وأولئك الذين عرفوا صلب ماهو واقع يعرفون وحدهم أن الواقع هو وحدة الموجود وأنه هو الواحد. وهم لذلك يعرفون أن الحياة غير موجودة وأن الموت غير موجود.

والأمر الأكثر أهمية هو أن اولئك الذين يعرفون حقا صلب الواقع هم فى الحقيقة صلب الواقع. ولا يمكن أن يقال إلا عنهم وحدهم العبارة الطقسية: «ذاك هو أنت» Tat Tvam Asi .

NOTES

1. Rig Veda, 1.164.45,46 (tr. Edgerton).
2. Rig Veda, 10.129.1-4,6,7 (tr. Edgerton).
3. Brihad-Aranyaka Upanishad 4.4.5 (tr. Nikhilananda).
4. Kena Upanishad 1.2 (r. Mascaro, altered).
5. Prasna Upanishad 2.3-4 (tr. Mascaro, altered).
6. Katha Upanishad 2.20 (tr. Mascaro, altered).
7. Taittiriya Upanishad 3.6 (tr. Mascaro, altered).
8. Isa Upanishad 4,5 (tr. Nikhilananda).
9. Prasna Upanishad 4.7(tr. Mascaro).
10. Brihad-Aranyaka Upanishad 4.13.15 (tr. Nikhilananda).
11. Chandogya Upanishad 8.4.1 (tr. Hume).
12. Maitri Upanishad 3.2 (tr. Mascaro).
13. Katha Upanishad 4.10,11 (tr. Hume, altered).
14. Maitri Upanishad 6.20 (tr. Hume, altered).
15. Mundaka Upanishad 3.2.9 (tr. Mascaro, altered).
16. Chandogya Upanishad 7.6.q (tr. Mascaro, altered).
17. Ibid.
18. Brihad-Aranyakd Upanishad 2.4 (tr. Mascaro).
19. See especially the long passage in the Maitri Upanishad 6.34.
20. Bhagavad-Gita, p. 42.
21. Abid., p. 40.
22. Prasna Upanishad 3.1-3.
23. Kaushitaki Upanishad 1.2 (tr. Nikhilansnda).
24. Chandogya Upanishad 5.10.6 (tr. Nikhilananda).
25. Feuerstein and Miller, Yoga and Beyond, p. 13.

26. Katha Upanishad 6.10,11 (tr. Hume, altered).

27. Bhagavad-Gita, pp. 57 ff.

28. Ibid., p. 42.

29. Yoga and Beyond, p. 30.

30. For a more complete discussion of these stages, along with the Patanjali philsophy of yoga, see Dasgupta, Yoga as Philosophy and Religion, Ch. xiii, et passim.

31. Bhagavad-Gita, p. 36.

Bibliography

Maurice Bloomfield, The Religion of the Veda (New York: 1969).

S. Dasgupta, Yoga as Philosophy and Religion (Delhi: 1973).

Franklin Edgerton, The Beginnings of Indian Philosophy (Cambridge: 1965).

Mircea Eliade, Yoga: Immortality and Freedon (princeton: 1960).

Ainslee T. Embree, The Hindu Tradition: Readings in Oriental Thought(New York: 1972).

Ceorge Feuerstein, Jeanine Miller, Yoga and Beyond: Essays in Indian Philosophuy (New York: 1972).

Thomas Hopkins, The Hindu Tradition (Belmont: 1971).

Robert E. Hume, tr. and ed., The Thirteen Principal Upanishads (Cambridge: 1965).

A. B: Keith, The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, 2 vols. (Cambridge: 1925).

Juan Mascaro, tr. and ed., The Upanishads (Baltimore: 1971).

Swami Nikhilananda, tr., The Upanishads (New York: 1964).

Swami Prabhavananda, Christopher Isherwood, trs., The Song of God: Bhagavad-Gita (New York: 1951).

Swami Prabhavananda, Frederick Manchester, trs., The Upanishads: Breath of the Eternal (New York: 1957).

S. Radhakrishnan, Indian Philosophy, 2 vols. (New York: 1927).

Louis Renou, ed. and intro., Hinduism (New York: 1962).

R. C. Zaehner, Hinduism (New York: 1969).

الفصل الخامس

الموت من حيث هو متخيل
- الصــــــيــــــــروره

(٦) البوذية

يصف التراث البوذى أن البوذا Buddha كان أبنا لحاكم قوى وأنه لذلك كان من الممكن أن يسيطر على جميع أرجاء الهند، إن لم يكن قد أختار طريق التنوير بدلا من ذلك.

ولكن الذى نعرفه مما وصلنا من دلائل تاريخية أن التراث كان مبالغا فى ذلك. فليس هناك أى سجل لمملكة أبيه. كما أن التفاصيل الأخرى لحياته ظلت غامضة مدفونة فى الأساطير. بل أننا لا نعرف عن يقين ماهى اللغة التى كان يتكلمها. ومع ذلك فإن البحاث يتفقون عامة على أن تواريخ حياته هى ٥٦٣ - ٤٨٣ قبل الميلاد وإن كانت المعلومات التى يمكن الوثوق بها حول هذا ضئيلة.

غير أن كون القصة التراثية عن حياة البوذا لا يمكن الاعتماد عليها ليس بالأمر البالغ الأهمية. فلم يكن هذا التراث يستهدف تحرى الدقة. وكان القصد من تاريخ حياته الأسطورى تبيان طبيعة تعاليمه وكان التأكيد على أنه كان فى شبابه أميرا ملكيا هو أمر له دلالة خاصه.

ولقد نشأ سيد هاراتا جواتما Sidd harlha Gautama وهو اسمه العائلى الذى عُرف به حتى بلغ مرحلة الأستنارة وسمى البوذا أو الواحد المستنير، فى إطار من الثراء النادر الباذخ الذى كان موضعا لحسد الكثيرين. وقد حرص والده الذى كان يدلله أن يفعل كل ما يستطيع ليوفر له كل ملذاته. وقد أتخذ الأمير سيد هاراتا أمرأة فائقة الجمال كزوجة له، وانجب منها صبيا كان يحبه حبا عميقا. وقد عاش على هذا النحو طوال ثلاثين عاما.

ولكنه فجأة وبشكل عارض تعرض بالمصادفة لمظاهر الشيخوخة والمرض والموت، وكانت كلها ظواهر قد حرص والده على أن يحجبه من الاطلاع عليها أو مشاهدتها. وأصابه إنزعاج عميق لذلك عندما أكتشف أن الحياة ليست كلها سرور ولذة بل أنها على العكس واقعة فى قبضة المعاناة والموت. وهكذا تحطمت تلك السكينة المتصلة التى عرفها فى حياته. وثبت له أن كل ما كان له قيمه عنده، وكل ما كان يعتمد عليه فى سعادته هو أمر عارض زائل.

وكانت التجربة المفاجئة التى تعرف فيها الأمير الشاب على تقطع الحياة وعدم اتصالها سببا فى وقوعه فى أزمة شخصية. ووجد نفسه مضطرا أن يبحث عن معنى أعلى للحياة يفسر طوارءها.

وصمم الأمير سرا على أن يتخذ لنفسه حياة الراهب المستجدى الذى يعيش على الصدقات. وذات ليلة نهض من فراشه فى صمت وتطلع برهة فى وجه زوجته وأبنه وهو يعرف أنه لن يراهما ثانية وخرج هاربا إلى الغابة. ووضع نفسه خلال السنوات الست التالية تحت توجيه وهداية سلسلة من الأساتذة الروحيين متبعا نظمهم وطريقة أكلهم وحياتهم بكل حماس وحرارة.

وهكذا جاع وعذب بدنه حتى أصبح جلده رقيقا مغطى بالقروح. ولم يكن يأكل إلا قدر ما يبقيه حيا وما يجعل نيران الشهوه تخمد فى بدنه. وقد أصابه من ذلك هزال شديد حتى أن أحد النصوص القديمة تروى عنه أن مقعدته على الأرض كانت تترك أثرا أشبه بأثر خف الجمل.

ولكن كل جهوده وكل هذه المحاولات لم تنجح فى حمايته من المعاناة التى عرفها فى مواجهة الآلام والموت، وكانت غير مجديه مثل كل ما بذله والده من تطرف لحمايته. وعندما تبين أخيرا أن كلا طرفى التطرف لن يقوداه إلى ادراك المعنى السامى للحياة خطر له أن مثل هذا المعنى، إذا كان قائما على الاطلاق، فلابد أن يكون فى مكان آخر. وفى لحظة حاسمة جلس سيد هارتا تحت شجرة كبيرة ووضع يده على الأرض واقسم أن لا يقوم مرة أخرى حتى يبلغ ما يبحث عنه من خلاص من المعاناة.

والواقع أن التفاصيل التاريخية لحياته كانت أقل أهمية فى نظر ما قام حوله من تراث فكرى إذا ما قورنت بطابع حياته الداخليه فى لحظة بلوغه التنوير التى وصل إليها عندما جلس تحت شجرة البودهى Bodhi * . ويقول د.ت. سوزوكى D.T.Suzuki وهو من أبرز مفسرى ومؤرخى البوذية: « يمكن فى كلمة واحدة أن نقول أن ما يكوّن حياة وروح البوذية ليس شيئا آخر إلا الحياة الداخلية وروح البوذا نفسه. فالبوذية هى البناء الذى أقيم حول أعماق وعى مؤسسها(١).

وتحفظ لنا الأسطورة البوذية حكاية آسره عن الطريق الذى سار فيه الأمير سيد هارتا إلى مرتبة البوذية. فهى تروى حكاية امرأة قدمت لتقدم قربانا من الطعام لروح الشجرة وظلت أن

---

* شجرة التين المقدسة الهندية واسمها العلمى Ficus religiosa

الشخص الساكن الهزيل هو الروح الحارسة للشجرة التى أرادت أن تسترضيها. وايقظت هذه الحركة البريئة للمرأة فى نفس سيد هارتا تبين أن عليه من هذه اللحظة أن يتبع الطريق الوسط بين حدى التطرف فى اللذة أو فى الحرمان.

وعند ذاك أكل القدر المتواضع من الأرز الذى وضعته المرأة أمامه. وكانت بساطة هذا الحدث وما تبدى خلاله من انسانية فجة لرجل كاد يموت جوعا وهو يأكل قربانا قدم خطأ إليه، بمثابة القناع الذى أخفى ببساطة الأعماق العميقة لهذه اللحظة التى جذبت كل هذا العدد الكبير من الأتباع على مر القرون التالية. ورأوا فى هذا المدخل الحقيقى لما أصبح يعرف فى تراث البوذية بديانة الطريق الوسط. أما بالنسبة للقارىء الغربى فقد كان مفهوم الطريق الوسط مخيب للتوقعات لأنه مسطح، سطحى ونوع من التوفيق أو الحل الوسط أو فى أفضل الأحوال صورة منعكسة من الوسط الذهبى الذى قال به الأغريق. ومع ذلك علينا أن ندرك أن الطريق الوسط لا يتفق فى شئ مع الوسط أو الحل الوسط التوفيقى. فالطريق الوسط يكشف فى الحقيقة عن طريق إلى عالم روحى لم يعرفه الغرب على الاطلاق.

فبعد أن أدرك سيد هارتا أن عليه أن يتخلى عن طرفى تطرفه وبعد أن تناول القربان أستمر جالسا تحت الشجرة فى حالة من التأمل العميق. والذى يروى أن بلوغه التنوير قد جاءه على ثلاث مراحل أو فى ثلاث نوبات ليلية. وفى النوبة الأولى التى كانت فى المساء حصلت له رؤية لكل مرات وجوده السابقه وقد رأى هذه الحيوات بكل تفاصيلها واحدة بعد الأخرى وبلغت هذه المرات عدة آلاف. وفى النوبة الثانية التى كانت فى منتصف الليل تحققت له رؤية مماثلة ولكنه رأى هذه المرة جميع المخلوقات الأخرى كما رأى نفسه تمر فى دورة لا نهائية من ميلاد جديد بعد ميلاد. واطلع أيضا فى نظرة واضحة على قانون الكارما Karma الذى يتحدد وفقا له كل ميلاد تالى بخصائص وكيفية الحياة السابقة عليه: فاولئك الذين كانت حياتهم مليئة بالافعال الخيرة يولدون فى مرتبة أرفع من أولئك الذين أمتلأت حياتهم بأعمال الشر .

وخلال النوبة الثالثة الحاسمة والتى كانت بين منتصف الليل والفجر أكتشف مبدأ النشوء التابع أو المتوقف على غيره Dependent Origination وتبين مباشرة كيف يمكن استبعاد المعاناة والتخلص منها.

وهذا المبدأ للنشوء التابع أو المتوقف على غيره هو فى الواقع طريقة للنظر إلى علاقات العلية التى يرتبط بها كل ماهو موجود. وهو لهذا بمثابة امتداد للقالب الدائرى لتكرر الميلاد الذى أدركه جوتاما Gautama أثناء النوبة الثانية. ووفقا لهذه النظرة فإن كل كائن موجود يظهر للوجود كنتيجة

لكيان آخر سابق عليه. فليس هناك ما ينشأ عن نفسه وحده أو ما ينشأ عن لا شيء بفعله هو نفسه. فلكى يوجد أى شيء لابد له أن يعتمد على شيء آخر غير ذاته. والأمر البالغ الأهمية فى هذه النظرة أن الكيانات التى يشملها مبدأ النشوء التابع ليست مقصوره على الكيانات الفيزيقية، ولكنها تشمل - على الاطلاق - كل ما يمكن أن يقال عنه أنه موجود - مثل الانفعالات والأفكار وكل المعطيات الحسية الممكنة بل وحتى المعاناة والموت.

وبتعبير غاية فى التبسيط يمكننا أن نقول أن بحث سيد هارتا عن التخلص من المعاناة قد بلغ غايته باكتشافه إن على المرء أن يحرر نفسه من كل ارتباط على. ولقد كان الأكتشاف مفاجئا كما كان كامل الوضوح فى لحظته إلى جانب كونه ناجعا لا رجعة فيه. وفى الحقيقة فإن اكتشافه لكيف يمكن له أن يتحرر كان هو تحررا فى حد ذاته. بل إنه كان أكثر من ذلك تيقظا كاملا ونهائيا وقناعة عميقة بأن كل ما حدث قبل ذلك يبدو الآن مختلفا تماما حتى أنه لم تعد هناك أية إمكانية لأية رجعة إلى لحظة سابقة من لحظات رحلته الروحية. وفى الحقيقة لم يعد هناك امكانية أو مكان للرحلة على الأطلاق. فقد أصبح سيد هارتا ما عرف فيما بعد باسم ارهانت Arhant أى ذلك الذى بلغت استنارته مرحلة لا يمكن ارغامه على الرجوع عنها لها كما لم يعد فيها أى خطر لميلاد جديد.

ومع بزوغ الفجر بعد انقضاء النوبة الثالثة من الليل عرف سيد هارتا أنه قد أصبح الآن البوذا وهو مصطلح يدل على الأنجاز الأسمى للاستنارة الكاملة. ويقال أنه قد بقى تحت شجرة البودهى أربعة وتسعين يوما لم يكلم فيها أحدا وكان يتلقى خلالها قرابين من تاجرين متجولين أقرا بأنه البوذا. ويبدو أنه كان واضحا حتى من مظهره الخارجى الفيزيقى أنه قد مسح عنه كل أثر للمعاناة.

والواقع أن مجموع حياته وتعاليمه بل وكل الألفى وخمسمائة عام من التراث البوذى كانت موجهة مباشرة إلى توضيح كيف تغلب البوذا على ادراك التقطع وعدم الاتصال فى الحياة الذى يسبب أدراكه الشلل والمعاناة - وهو ادراك الموت فى أقسى صورة وأقواها. وليس هناك بين كل المفكرين والشخصيات ونماذج التراث المتضمنة فى هذه الدراسة من صدر فى تفكيره عن نظرة لقوة الموت أقوى من، أو أحد من نظرة بوذا كما لم يكن لواحد منها جميعا ما للبوذية من عزم وتصميم على مجالدة هذه القوة. ولكنها مثل بقية المذاهب الفكرية الكبرى لم تحاول فى مواجهتها لمشكلة الموت إن تواجهها عيانا (in kind) أو أن تتغلب عليه. ولم يتردد فيها ما يوحى بأن علينا أن نحاول أن نطيل فى أعمارنا أو أن نبحث عن ممالك ومجالات لا تعرف إلا الصحة واللذة أو تكون محمية وفى أمان من عدوان المعاناة والموت. بل ولا نجد فى البوذية ما نجده فى الهندوكيه من دعوة إلى الهروب من هذه الدنيا على أنها وهم لنخرج إلى عالم آخر هو العالم الواقعى. فعندما قبل

البوذا قربان الأرز الذى قُدم إليه فإن هذا قد وضعه مباشرة خارج إطار الاستراتيجية الهندوكية فى التعامل مع ما يهدد به الموت من انقطاع وعدم اتصال. فالبوذا، فى الحقيقة، لم يشك فى واقعية الدنيا ويضعها موضع التساؤل.

وعندما نحاول أن نبدأ الآن النظر فيما قصده البوذا فى هذه اللحظة فعلينا أن نكون على ادراك واضح من أن الألفى وخمسمائة عام قد امتلأت بالتفسيرات لهذه اللحظة فى عدد كبير من اللغات وأن هناك مدارس عديدة قامت لتفسيرها، وأن كل هذا قد سبق محاولتنا هذه. ولهذا فإن كل ما قد نستطيع أن نأمل أو نطمح فيه أن نحاول إظهار مفهوم الموت عند البوذية من بعض السمات الواضحة لصورته الروحية. وعلينا أن نتذكر ما واجهناه فى حديثنا عن الهندوكية من أن بساطة ما قد يستخدم أحيانا من تعبيرات يمكن أن يكون مضللا خداعا لو أننا انتزعناه من سياقه العقلى والحضارى. وسنحاول فى الصفحات التالية أن نستكشف شيئا من هذا السياق ولا مهرب فى محاولتنا هذه أن نعرض عددا من الحجج وطرقا من التفكير لا تقل صعوبة عما عرضناه من أمثالها فى هذه الدراسة. بل يبدوا أن البوذيون كانت لديهم قدرة لا تنفد على المجادلة فى التفاصيل والبحث عن المفارقات والتناقض فيما قد لا يبدو كذلك فى أول الأمر.

فيقيمون مثلا تناقضا أوليا يظهر لهم فى نفس اللحظة التى يكتمل فيها التنوير للبوذا وذلك بأن يتساءلوا عما إذا كان من الضرورى له أن يتحدث على الأطلاق عن هذه اللحظة. فإذا كان قد وصل إلى نهاية رحلته فلم يكن حينئذ بحاجة إلى أى شىء آخر. ولا حتى أن يعلن أنه قد حقق ذلك - ومع ذلك فإن البوذا بعد أن بقى أربعة وتسعين يوما تحت شجرة البودها قام ليعلن ما حقق من دارمــا Dharma. ولايمكن ترجمة المصطلح دارما إلا بقدر من التشوية لمعناه والنقص فى دلالته. فهو قد يعنى فى سياقات مختلفة المذهب أو التعاليم أو الحق بل وقد يعنى مجرد الواقع. وقد نكون أقرب ما يمكن إلى المعنى الأصلى للمصطلح إذا قلنا أنه يشير إلى ما عليه الأمر فى الواقع. واعلان الدارما هو طريق الاعلان عما عليه الأشياء. ولا يعنى هذا أن الدارما هى وصف للواقع الموضوعى بلا انفعال أوتزيد. كما لايمكن أن نعتبرها مجموعة محددة من الآراء والمذاهب التى يمكن اعتبارها فى مجموعها معتقدا موحدا.

فالدارما ليس لها مضمون وفحوى يمكن أن يعد ساكنا مذهبيا. وما يحققه البوذا فى اعلانه للدارما ليس وصفا للعالم « فى الخارج»، كما أنه ليس تحليلا نفسيا للوعى، وليست هى ما يحتوى عليه هذا الوعى أو يتضمنه. انها الإفصاح عن هذا الوعى ذاته. فما يقدمه لنا البوذا فيما هو دارما له ليس هو ما علينا أن نبحث عنه فى العالم أو فى أنفسنا. ولكنه يقدم إلينا النظر نفسه وهو النظر

الصادق الذى يجلب التنوير المُحَرِر. وإذا كانت الدارما تتعلق بما عليه الأمر فى الواقع فاننا نستطيع القول أن وعى البوذا هو الأمر فى الواقع.

وقد يمكن أن نتمثل الأهمية التى يعطيها البوذا للدارما من القصة التى تروى عنه قبل أن يموت بقليل. فقد كان من المتوقع فى هذه اللحظة أن يعين خليفة له أو أن يمنح سلطته لمؤسسه ما ولكنه ببساطه أعلن لاتباعه أن قيادتهم من بعده تكون للدارما. وفى هذا فارق واضح بين البوذا والمسيح. فلم تكن تعاليم يسوع أو ما فعله هى الأسس الذى تقوم عليه المسيحية، بل كان هذا الأساس هو يسوع نفسه من حيث أنه تجسد إلهى. أما فى البوذية فإن إنسانية مؤسسها ظلت غير ممتزجة بالألوهية. فعلى غير ماهو الحال مع كل أديان العالم الكبرى فإن البوذية لا تعرف القول ببزوغ الالهى فى المجال الانسانى ولا تعرف القول باللحظة المفاجئة التى يقع فيها عطاء الهى أو رسالة مقدسة يحمل بها انسان مختار فلا تعرف البوذية إلا صوره هذا الراهب المنهك روحيا وبدنيا الذى وضع جانبا كل المصادر الدينية وحقق بنفسه تحرره.

وفى عبارة دارس بارز للفكر البوذى نجده يقول: « يجب أن نلاحظ اننا لا نجد فى اطار البوذية أى قصة للخلق الأول ولا خالق أو إله ورب ولا علة أولى ولا فكره عن التوحيد للإله. كما اننا لانجد فيها أى أثر من اتجاه مطلق إلى المادية أو القول بأن اللذه هى المطلب الأسمى كما لا نجد فيها اتجاه إلى الزهد المتطرف(٢)».

وبمعنى آخر فإن الدارما هى الأمر المركزى وأن هذه المركزية للدارما تعبير عن أن البوذية متاحة ميسورة روحيا للجميع. فليس على المرء أن يعتمد فى بلوغ الاستنارة على إرادة الهية أو على امتلاك قدرات خارقة أو على أن يكون عضوا فى فئة أو طبقة أو مهنة. إن كل ما عليه أن يبحث عنها وليس محتاجا فى ذلك إلا أن يكون راغبا فى بلوغها.

ومن المهم لنا فى محاولة فهمنا للبوذية أن نوجه النظر على وجه الخصوص إلى حقيقة أن البوذا قد اختار أن يعلم الدارما. وهذا أمر له دلالته لانه يعنى بوضوح أنه قد أعتقد أن من الممكن نقلها وتوصيلها عن طريق الخطاب أو الحديث. ومع ذلك فإن كثيرا من البوذيين كانوا يرون خلال قرون طويلة تالية أن الطبيعة الحقيقة لوعى البوذا لا يمكن أن توصف بالألفاظ وأن على المرء لذلك أن يتجنب كل محاولات تقرير ما هى.

وهناك جانب كبير من الصدق فى هذا الاعتقاد. فلقد رأينا أن دور الدارما ليس هو وصف الاستنارة فى حد ذاتها بل توصيلها والافصاح عنها. فالأمر هنا يتعلق أساسا بالافصاح والتعبير عن

الوعى المحرر وليس القدرة على وصف هذا الوعى وتعريفه بدقة. وكان هذا بالطبع أمرا محيرا لدارس البوذية بل كان محيرا أيضا لاتباع البوذا أنفسهم. فهم مثلا كانوا متشوقين بلا صبر لأن يسألوا ماهذا الذى يتحدث عنه البوذا عندما يشير إلى التحرر أو الاستنارة. ولهذا فاننا نخطأ تماما إذا افترضنا فى حديثنا عن البوذية ان من الممكن لنا أن نتحدث عما هى الاستنارة. فالذى نستطيع أن نتحدث عنه هو لماذا يريد المرء أن يبلغها وكيف له أن يصل إليها ؟ فاذا فعلنا ذلك فاننا نتبع فى ذلك طريق بوذا نفسه فلقد رفض باستمرار أن يجيب على أى سؤال مباشر عن طبيعة الاستنارة. كما احتفظ دائما، بالصمت النبيل، أمام عدد آخر من الأمور التى، لا يمكن تقديرها، أو تحديد وزنها.

ولذلك فإن الدارما قد تطورت ونمى التفكير فيها عبر القرون حول عدد من الأسئلة والأمور الملغزة التى قامت من تأثير الأثر القوى لوعى البوذا. فلقد كان واضحا منذ البداية للتاجرين المتجولين ولصحابه من النساك السابقين عندما رأوه لأول مرة بعد تحقيقه للاستنارة إن شيئا غير عادى قد حدث، ولكن ماذا هو، وماهو معناه فإن ذلك قد ظل غامضا غير ميسور للإدراك. وعندما نبحث فى الدارما باهتمام خاص بالطريقة اتى أستوعبت بها فى تكامل تام تجربة معاناة الانقطاع وعدم الاتصال الذى يمثله الموت، فاننا نجد أن الموضوعات ذات الدلالة البارزة التى شكلتها هى على النحو التالى:

الدوخا Dukkha، أو المعاناة أو الحزن الذى يطرق اسماعنا باستمرار وكأنه نغمات عميقة على أوتار تختفى وراء كل تفكير فى الدارما. ثم سامارا Samara أو عجلة الميلاد والموت والميلاد من جديد الشبيه بما عرفناه فى الهندوكية. ثم الأنا اتمان Anatman وهو مذهب اللا أنا الذى يمثل رفضا كاملا لتركيز الهندوكية على الاتمان*. ثم السونياتا Sunyata وهى الخواء أو فراغ كل الأشياء وتكاد أن تكون أصعب كل تعاليم البوذية على الفهم. ثم براجنا Prajna وهى الحكمة النادرة التى تنبع من التركيز على أولوية الذهن. وأخيرا نرفانا Nirvana وهى التحرر الأخير الذى تنطفىء فيه أخيرا كل معاناة للموت كانفصال وانقطاع.

---

* كل هذه الترجمات لهذه المصطلحات لايمكن أن تكون إلا تقريبية، ولذا يحسن استخدامها بأصلها السنسكريتية أو البالى. والأنا أتمان مكون مدن ana وتعنى لا أو نفى للاتمان وبهذا يمكن أن تترجم باللاأتمان أو اللاذات وترجمتها باللا أنا هو محاولة شاعت فى العربية فى ترجمات سابقة وهى إن كان تعبر عن النتيجة التى يتوخاها المصطلح فإنها لا تمسك بالذات ولا بالعملية المؤدية إليه. (المترجم).

فما هى اذن المعاناة ولم كان حدوثها عاما كليا. لقد أوضح البوذا علة المعاناة فى خطابه الأول بعد بلوغة الاستنارة. فعندما عزم على أن يعلن الدارما ويبلغها غادر مكانه تحت الشجرة وسار عدة مئات من الأميال إلى مدينة بنارس Benares حيث وجد النساك الخمس الذين رافقوه حتى وقت تخليه عن تدريبه واتباعه للزهد المتطرف والذين عابوا عليه هذا التخلى. ومع ذلك فقد أقروا مباشرة ببوذيته وأعلنوا أنهم أصبحو أتباعا له. وكان أول درس ألقاه عليهم كان خطابه عن الحقائق التى أكتشفها خلال بلوغه مرحلة التنوير. ويدأ خطابه بأن قرر بشكل قاطع أن الوجود فى كل مظاهره يتسم بطابع المعاناة :

« فالميلاد مؤلم، والشيخوخة ألم، والمرض ألم والموت ألم وكذلك الحزن والنواح والكآبة واليأس جميعها مؤلمة. وأى اتصال مع كل ماهو غير سار مؤلم وعدم حصول المرء على ما يرغب فيه مؤلم، وباختصار فإن جميع سكاندا الخمسة Skandhas (أى جميع العناصر التى تكون الوجود الانسانى) هى جميعها مؤلمه».

وينتقل البوذا بعد ذلك مباشرة إلى منشأ المعاناة الانسانية :

« والآن أيها النساك إليكم العله الحقيقية للألم : أنها الرغبة أو التوق الذى يتجه لتجدد الميلاد مصحوبا باللذة والشهوة للعثور على اللذة هنا وهناك. وهذا يعنى التوق والرغبة فى الهوى والتوق والرغبة فى الوجود والتوق والرغبة فى عدم الوجود » .

والنتيجة الأخيرة لهذا التحليل بينه بذاتها : فالمرء يتغلب على المعاناة بأن يخمد أو يمسح كل توق ورغبة وبأن يبلغ الدرجة القصوى من « الاستسلام والتخلى والتحرر من كل قيد أو ارتباط وتعلق (٣)».

ولاشك أن الخطاب الأول لا يقدم غير تفسير قليل أو إيضاح « للحقائق النبيلة» ولكنه مع ذلك فانه فى أبسط صورة يظهر للمتأمل عددا من السمات المميزة. فهناك أولا التقرير بأن كل الوجود مؤلم. وليس معنى هذا أن نفهم أن الوجود يجمع بين الحزن والسعادة وأن كلا الجانبين قد يزيدا أو ينقصا من وقت لآخر. فالمعنى المقصود أن يوجد المرء تعنى أن يعانى. فالمعاناة ليست نوع من الاصابه تحدث للمرء وليست مسألة فساد أو تعطل وظيفة أو مجرد حرمان أو سوء حظ. أنها شرط وجودى لا ينقطع ولا يلين أو يضعف.

ويصبح هذا التحليل أكثر قوة باصرار البوذا على أن يوضح أن علة هذه الحال هى « الشهوة والتشوق» . وبمعنى آخر فإن العلة لا توجد خارج وجود المرء بل أنها فى داخل مركز هذا

الوجود ذاته. فنحن لا نعانى لأنه قد فرض علينا أن نقبل عبء الوجود بل أن الأمر على العكس من ذلك لأن طريقتنا فى الوجود جعلت من الوجود عبئا وحملا ثقيلا. فالشهوة والتوق هما الرغبة فى تملك شيء لا نملكه فى الحاضر. وهى تنشأ عن عدم رضائنا الجاد بما نملك حاليا وما نحن فيه فى الحاضر. فهى صورة جدية من صور رفض الذات. وما دامت المعاناة هى الوجود فى حد ذاته وليست ناشئة عن نوع من العدوان الخارجى على الوجود فإنه يترتب على ذلك أن نستنتج أن ما نتوق إليه ونشتهيه هو وجود آخر. فيمكننا اذن أن نقول دون خطأ كبير أن المعاناة تبدأ لا فى الرغبة من أن نمتلك شيئا آخر بل أن نكون شيئا آخر.

فالعلة الحقيقية للمعاناة هى ببساطة فى الرغبة فى الوجود. وهنا تبدو المقابلة والفارق كبير وبارز بين البوذية والهندوكية. فقد سعى الهندوكيون للتحرر من عجلة الموت والميلاد الجديد عن طريق الوجود لكى يبلغوا المركز الكامل لكل شيء الذى هو الآتمان.

وحيث أن من طبيعة الرغبة أنها تنشأ بالكامل داخل الإنسان فى نفسه فانها بذلك تعتبر جوهر الحرية. فأيا كان هذا الذى نرغب فيه فاننا نستطيع أيضا بحريتنا أن نتوقف عن اشتهاءه والرغبة فيه. وهذا التبصر هو المعنى الأساسى المحرك لخطاب بنارس : فنحن نستطيع أن نتوقف عن الرغبة بنفس سهولة مواصلتها. وباختصار فإذا كانت المعاناة تنشأ مع الرغبة فى الوجود فذلك لاننا اخترنا بحريتنا أن نوجد وأن نوجد على ما نحن عليه. ونستطيع أن نجد مثلا نموذجيا لهذا المعنى بأن هناك اكتفاء ذاتى فى كل الأمور الروحية من العبارة المشهورة من مجموع داما بادا* Dhamma Pada التى تقول :

« كما يقود حافرى الآبار المياه إلى حيث يريدون وكما يحنى صانعوا السهام السهام كما يريدون وكما يشكل النجارون كتلة الخشب، فكذلك العلماء يشكلون أنفسهم (٤) » .

ولكن ماذا نصنع بالفعل بهذه الحرية؟ فإذا كانت « الدوخا» تنشأ من الرغبة فى الوجود فهل نستطيع أن نهرب بأن نختار أن لا نوجد؟ ويتحدث البوذا عن هذه النقطة فيقول إن التوق إلى عدم الوجود ليس أكثر تحريرا للمرء من التوق للوجود. وبمعنى آخر فإن مشكلة المعاناة التى تبدوا واضحة

---

* نص سنسكرتى يرجع إلى فرع البوذية المسمى هنا يانا ويقال أنه من وضع البوذا ن فسه متناولا الحياة الروحية للانسان (المترجم) .

بذاتها فى الوجود الانسانى كنتيجة للقاء الانسان مع ظاهرة الموت، لا يمكن حلها بالموت نفسه. فالمرء لا يهرب من ألم الحياة بأن يموت لأن الموت هو أيضا إختيار. ولكن الحل هو أن لا يختار المرء هذا الأمر أو ذاك بل أن يتوقف عن الاختيار.

والسؤال الذى يثيره هذا التحليل للدوخة هو كيف يمكن للمرء أن يحيا بدون أى إختيار على الاطلاق بما فى ذلك أن يختار أن يوجد أو أن لا يوجد. وتقع الاجابة على هذا السؤال فى التعاليم البوذية المتفردة حول طبيعة العلية مما يفضى بنا إلى موضوع السامسرا Samsara.

وهناك القليل من المذاهب الأخرى فى البوذية التى كانت موضعا لقدر كثير من النقاش كما تلقت العديد من الفروق والتمييزات مثل المذهب الذى يعبر عنه «بصيغة المنشأ العلى» أو «سلسلة العلل» أو احيانا «بالشروط المسبقة الأثنى عشر». وتزعم بعض الكتابات البوذية القديمة أن البوذا قد اكتشف هذه الشروط الأثنى عشر المسبقة خلال الوقت الذى كان جالسا فيه يتأمل تحت شجرة البودهى، وذلك لأنها كانت متضمنة بوضوح فى مبدأ النشأة التابعة أو المعلولة بغيرها. Dependent Origination. ولن نحاول هنا أن نجتاب كل جوانب ولويدات هذا المذهب بل أن نتبين ما يعنيه وأن نمسك بوظيفته فى المسار العام للتفكير البوذى وعلى وجه الخصوص أن نحاول التبصر بما يقوله عن الطبيعة السامسرية Samsaric للأشياء.

وتتقدم الشروط الأثنى عشر المسبقة أحيانا على شكل سلسلة وأحيانا فى شكل دائرة أو عجلة. وفى كلتا الحالتين فإن أول السلسلة يكون الجهل وآخرها الشيخوخة وأن يموت المرء ثم الموت نفسه. ويقال هنا أن البوذا وهو يتأمل فى علل الشيخوخة والموت قد تبين له أن كليهما لن يوجدا إذا لم يكن هناك ميلاد. ثم لا يمكن لشىء أن يولد بالطبع مالم تكن هناك عملية الصيرورة. وليس هناك صيرورة مالم يكن هناك شىء يمتلك ويستهلك بالعملية نفسها كما تستهلك النار الوقود. ويستمر البوذا على هذا النمط من التفكير للبحث عن الشرط السابق لكل حادث عليّ فيكون التسلسل الذى يخرج به بعد التملك هو الرغبة أو التوق فالعاطفة (أو المشاعر Feeling) فالتلامس (أو الاتصال Contact) فمجالات الحس الستة، فالاسم والشكل Name and form، فالوعى Consciousness، فالكارما Karma، وأخيرا الجهل.

وقد قدمت الفلسفة البوذية المتأخرة بعد ذلك مجلدات من التحليل للطرق التى تربط بين كل شرط من هذه الشروط وما يليه ولتحديد هذا النوع من العلية الذى قصد به أن يكون سائدا فى السلسلة كلها. وسنكتفى نحن هنا بإيراد ثلاث ملاحظات فقط تحقق هدفنا من عرض الموضوع. وأول هذه الملاحظات أن الشيخوخة والموت هما أساسا معلولات. فهما ليسا ظواهر تقوم بنفسها كما

أنهما ليسا عللا لها أثارها دون أن تكون هى نفسها معلوله أى نتيجة عله. كما أنهما ليسا أحوالا متيافيزيقية كليه تؤثر فى كل شىء فيما عداهما مثل الحال مع الجاذبية أو الحركة أو المقاومة الطبيعية. أما الملاحظة الثانية فهى اننا نستطيع أن نكتشف ماذا هو عله الشيخوخة والموت . ويتبدى لنا مباشرة بالطبع إن هذه العلة هى الميلاد نفسه. فلا شىء يموت مالم يولد أولا. وأخيرا يجب أن نقول أن العلة الحقيقية هى الجهل. وكما يتم التأكيد مرارا فى دراسات البوذية فإن هذا القول هو أهم العناصر التى تميز البوذية. فالقول بأن علة الموت هى فى نهاية الأمر الجهل هو قول يختلف تماما عن القول بأنه عامل يدخله إله إلى الواقع الانسانى أو القول بأنه ينشأ عن العصيان أو الكبرياء الانسانى أو القول بانه مجرد صفة عارضة للوجود. فالقول بأن علة الموت هى الجهل يتفق تماما مع المذهب السامى فى الحرية الذى تبيناه فى مناقشتنا للدوخا Dukkha كما إنه اشارة مسبقة إلى ما سنناقشة تحت مصطلح « أولوية الذهن» (Primacy of Mind) . أما الطريقة التى يتوقف بها المرء عن الحركة إلى الأمام أو إلى الخلف على سلسلة العلية، وبمعنى آخر الطريقة التى يقضى بها المرء على المعاناة التى تظهر مع اكتشاف الموت فهى أن تحل الحكمة محل الجهل. ولكن ما هى هذه الحكمة على وجه الدقة فهذا ما سنعالجة بمزيد من التوضيح عندما نتعرض للبراجنا Prajna .

أما الملاحظة الثالثة والأخيرة التى نريد أن نوضحها حول الشروط الأثنى عشر المسبقة فهى أنها مكتملة فى ذاتها. وهذا يعنى أنه على الرغم من أن كل حلقة أو مرحلة فى السلسلة لا يمكن لها أن توجد بدون الحلقات الأخرى فإن العجلة بأكملها لا تحتاج إلى علة من خارجها. فليس فى الفكر البوذى علة أولى أو قول بالمحرك الذى لا يتحرك، كما ليس هناك كيان دائم يمنع سلسلة العلل من أن تصب فى الخواء وليس هناك قالب أو منشأ خالد يتوقف فيه مسار كل تغير. وباختصار فإننا نستطيع أن نرى أن مبدأ النشوء التابع الذى تطور ونما فى نظرية الشروط الأثنى عشر المسبقة يسد الطريق تماما للقول بأى مطلق بأى شكل وبالتالى يقذف بنا إلى النسبية الكاملة. وهذه النسبية الكاملة هى المقصوده بمصطلح سامســـارا «Samsara» .

وقد يبدو لأول وهله أن البوذية ليست فريدة تماما فى هذا الباب. فإن تأكيدها على الارتباطات العلية الكونية تكاد أن تكون واضحة الشبة بالابيقورية وبالعلم الحديث. فكلا هذان الاتجاهان يقولان، كما لاحظنا فى جزء سابق من هذه الدراسة اننا يجب أن ننظر إلى كل الكيانات على أنها معلولة. ولا شىء يمكن أن يكون بعيدا عن هذا التسلسل العلى. ولكن المقارنة مع البوذية لم يكن من الواجب أن تتم على أساس تأكيد الأبيقورية أو الاتجاه الذرى على قيام العلية الكونية الشاملة بل على أساس ما يميزها من التأكيد على أولوية الحرية فى الوجود الإنسانى. فنحن نعرف أن

الابيقوريون مثلهم مثل المنظرون العلميون المحدثون قد سمحوا بوجود العشوائية فى سلوك الذرات وإن كان ذلك بالقدر الذى يكفى لتفسير التنوع دون أن يسمحوا فى ذلك بالنفى الكامل للخضوع للقانون، ولكنهم على أية حال، وهذا هو المهم كانوا واضحين تماما فى اعتبارهم أن هذه العشوائية لا يجب أن تخلط بأية حال مع الحرية. ولهذا يقوم السؤال كيف استطاعت البوذية أن تقول بالعلية الكونية الشاملة وبالحرية أيضا. ويعتبر هذا سؤالا هاما عظيم الدلالة لأننا. كما لاحظنا فى مناقشتنا للعلم الحديث ـ لا يمكن أن نعتبر شيئا حيا إذا لم يكن أيضا حرا. وقد تولد عن هذا عند الإبيقوريين والبيولوجيين موقفا من الإغفال أو التجاهل تجاه الموت. فهل قدمت البوذية ثقلا كافيا لتقريرها للحرية يبرر أى موقف آخر غير موقف الإغفال والتجاهل.

إن الطريقة الفريدة المبتكرة التى استطاعت بها البوذية أن تجمع بين العلية والحرية يمكن أن تشرح بشكل بسيط. ففى الإبيقورية والعلم الحديث هناك إفتراض متضمن أن هناك عالم خارجى واقعى هناك خارجا عن الملاحظ نفسه وأن من الممكن أن يوصف كما هو. وهذا نفسه يتضمن بالطبع أن الملاحظ قادر على الأقل أن يرتفع فوق التيار إلى نقطة للملاحظة ليست فى نفسها جزء من تيار العلية. أما فى البوذية فإن النظرة إلى سمسارا هى نظرة أكثر جذرية. فنظرية النشوء التابع لا تنطبق فحسب على كل ما يمكن للمرء أن يلاحظه بل هى تنطبق على الملاحظ أيضا.

فالإبيقوريون والمنظرون العلميون لم يكونوا مستعدين أن يقبلوا بإنفتاح مذاهبهم نفسها بأن يعلنوا أن نظريتهم فى ذاتها لها نفس وضع العلة والمعلول. فهم قد لا ينكرون بالطبع أن الأحداث العقلية نتيجة علة وأن نظرية العلية باعتبارها حدثا عقليا لا بد وأن يكون لها سوابق تعللها.

ولكن هذا يختلف تماما عن القول بأن النظرية كنظرية وأن المنظر كمنظر هو نتيجة علة لأن ذلك يعنى أن النظرية ليست نظرية لاى شىء بل أنها أثر لشىء آخر. كما أن المنظر لا يمكن حينئذ تمييزه عما يلاحظه. فالمرء لا يمكن ملاحظة الصوت أثناء استماعه له ولا عملية الشيخوخة و الشيخوخة نفسها تحدث.

فلنتذكر أن الهندوكيون قد وجدوا فى النظرية العلمية نقصا خطيرا لأنهم رأوا أن العلم لا يناقش طبيعة المعرفة، ويؤكدون على ذلك بقولهم أنهم لا يقصدون التفكير، بل المعرفة. فأن يفكر المرء فهذا أمر وأن يعرف أنه يفكر فهذا أمرا آخر. فانطلاقا من مذهبهم فى العلية المطلقة فإنهم يرون أن المفكر العلمى لا يمضى إلى آخر الشوط بل يتوقف على مبعدة من تيار التغير المستمر بما يسمح بالوجود المستقل لوعى المشاهد الملاحظ. وفى الهندوكية فليس هناك ما يتغير حقا بل هو يبدو كذلك فقط. أما فى البوذية فليس هناك أبدا ما يبقى على حاله وليس هناك ما هو بمنأى عن تيار

التغير المستمر. وعلى ذلك فهم لا يرون فقط أن ليس هناك معرفة وراء الفكرة بل وليس هناك مفكر وراء التفكير.

ولقد أوردنا هذا المفهوم «للخطوة إلى الوراء» من تيار التغير التى تتميز بها البوذية لتبين كيف استطاع البوذيون أن يؤكدوا فى الآن نفسه على العلية الكلية الشاملة وعلى الحرية.

وهم يستمدون إمكانية القيام بهذا من حقيقة أنهم يعتبرون أن نظرية النشوء التابع هى نفسها مثال على النشوء التابع، وعلى ذلك فإن الظواهر جميعها يمكن أن توصف بأنها فى نفس الحال من (عدم) الوجود. فليس هناك حقيقة ذهنية بمنأى عن التسلسل العلى، وليس هناك ـ بنفس الاعتبار ـ سلسلة عليه ليست فى الآن نفسه واقعة ذهنية. وهذا التبادل الفريد لموضع كل منهما هو ما يشير إليه البوذيون أحيانا على أنه يعنى «أولوية الذهن» (Primacy of Mind) ويترتب على هذا إمكانية اعتبار كل الظواهر على أنها لا ذهنية بل وهناك مدرسة فى التراث البوذى تعرف بأنها مدرسة اللاذهن «No Mind» لأنها تتخذ هذاالموقف ويعفينا من أستعراض حجج مفكرى هذه المدرسة أن ذلك لن يزيد من فهمنا لمشكلة الموت).

وأولوية الذهن فى البوذية هى على وجه التحديد الحرية التى كنا نفكر فيها. فتصوراتنا عن أنفسنا وعن الكون هى ما نرى أنها كذلك، وإذا سألنا أنفسنا لم نفكر بهذه الطريقة عن أنفسنا أو عن العالم فليس علينا إلا أن ننظر فى الفكرة أو الأفكار السابقة على أفكارنا هذه. وعلى هذا يبدو لنا أن الفكرة تنبع بالضرورة من فكرة أخرى فى عملية لا نتخذ أمامها عادة موقف التساؤل. ومع ذلك فليس فى هذا ضرورة. فمجموع تفكيرنا يجرى تلقائيا وهو لذلك خاضع للتغيير المفاجىء فى أى لحظة. وهذا المعنى الذى تختص به البوذية لأولوية الذهن قد عبر عنه تعبيرا غاية فى الرهافة فى الفقرة التالية من كتاب الدامابادا Dhammapada (أو طريق الدارما) :

«إن كل ما نحن عليه هو نتيجة لما قمنا به من تفكير : فهو مؤسس على أفكارنا، وهو مصنوع من أفكارنا. فإذا ما تحدث المرء أو عمل بفكر شرير فسيتبعه الألم كما تتبع العجلات أقدام الثور الذى يجر العربة».

«وان كل ما نحن عليه هو نتيجة لما قمنا به من تفكير : فهو مؤسس على أفكارنا، وهو مصنوع من أفكارنا. وإذا ما تحدث المرء أو عمل بفكر نقى فستتبعه السعادة كما يتبعه الظل الذى لا يغادره أبدا (٥).

فالذات هى المتخلف مما تم التفكير فيه بالفعل، وهى جماع العادات الذهنية، وكل ما نحن عليه تابع معتمد فى منشأه على ما قد مر من قبل. ومع هذا فإن هذا كله يمكن أن يتغير فى لحظة. وذلك هو الافتراض الكبير الأساسى الذى يقوم وراء كل التعاليم البوذية. فليس هناك ما يمنعك أبدا من تغيير تيار تفكيرك إلا إختيارك الحر أنت نفسك.

ومع ذلك فمازالت هناك عوائق كثيرة أمام تحقيق هذه الحرية المتضمنة فى أولوية الذهن. فعلى الرغم من أن المرء حر حرية مطلقة فى أن يغير من أفكاره على أى نحو وفى أى وقت، فإن عادات التفكير الماضية تمارس تأثيرا كبيرا على الحاضر. وهى لاتفسد فى الواقع أو تقلل من حرية المرء ولكنها تعمى عليه وتجعلها مبهمة. فكثيرا ما نعتاد على أن نفكر بطريقة أو أخرى حتى لايخطر لنا أنه ليس هناك أدنى ضرورة لأن نفكر بهذا النحو. وبمعنى آخر فاننا مهما كنا على وعى بالطبيعة السامسرية (التسلسل العلى) Samasaric لوجودنا فإننا قد لا نصدقه أو نؤمن بأن فى قدرتنا أن نغيره بفكرنا. أى أننا قد لا نستطيع أن نؤمن بأولوية الذهن. ويبدو لذلك أنه لكى يستطيع المرء أن يتفهم هذه الحقيقة الجوهرية فهما سليما فإن عليه أولا أن ينمى فى نفسه الاحترام المناسب لسلطان الذهن. فإذاكان «كل ما نحن عليه هو نتيجة لما قمنا به من تفكير» فليس من شك أن الاحترام للذهن يكون أمرا واجبا ومناسبا. فكما أنه قوى ذو سلطان فإنه أيضا خطر محفوف بالمخاطر.

وقد شبه البوذا فى أحد المواضع الذهن بحيوان الفيل. فهذا الحيوان يمكن أن يهيج عاديا من الخوف ساحبا خلفه سيده الذى لا يستطيع أن يتحكم فيه، كما أنه قد يحدث أن يدفع به مدرب غير منتبه إلى مستنقع من الوحل لا يستطيع أن يخرج نفسه منه. ولكن بالطبع فإن قوة الحيوان الكبيرة يمكن أن تدرب التدريب الصحيح فيقوم بالضبط بكل ما يريده منه سيده.

ومن العلامات المؤكدة لأن الذهن قد انطلق غير مقيد، وانه يسحب سيده العاجز فى مساراته الملتوية، انه قد بدأ يسأل أسئلة ميتافيزيقية. وذلك بمعنى أنه قد مضى يحاول أن يكتشف طبيعة الأشياء وأن يعرف ما وراء الواقع المرئى. وهذا بالفعل ما حدث كثيرا لعدد من تلاميذ البوذا نفسه. فبينما هم يستمعون لخطابه فانهم يصدمون مباشرة بما فيه من صدق حتى إذا بدأوا يتأملونه فيما بعد تبين لهم أن فيه عددا من المتناقضات.

فهم لا يستطيعون مثلا أن يتأكدوا أن البوذا يعلمهم أن الروح لا تموت وأنها لذلك ستبقى بعد فناء الجسم أو أن تعاليمه تعنى اننا فانون تماما من كل وجه. وقد جاءه يوما أحد تلاميذه المقربين مندهشا متعجبا ليسأله هل « للواحد المبارك» أن يفصح عن سر إذا كان العالم خالدا أو محدود

منتهى؟، وهل القديس سيوجد أم لا يوجد بعد الموت؟ وقال له من حيرته: انني سأهجر هذه الرياضية الدينية وأعود إلى الحياة الدنيا للرجل العادى ».

وكانت الأجابة الأولى المباشرة للبوذا على هذا المطلب أن ذكّر تلميذه أنه قد دعاه إلى هذه الحياة الروحية ليعثر على الإستناره وليس لأن يجيب على مثل هذه الأسئلة. واصرار الطالب على أن يطلب الاجابة على مثل هذه الأسئلة انما يعنى انه لم يفهم طبيعة الإستنارة لأن الأجابات التى ينشدها لن تقربه على أى نحو من هذا الهدف.

وبعد ذلك شبه البوذا هذا المريد الطلعة الفضولى برجل أصابه سهم قد تلطخ تلطخا ثقيلا بالسم. وقد رفض الرجل الجريح أن ينتزع الطبيب السهم من جسمه حتى يستطيع أن يعرف أسم الرجل الذى اصابه بالجرح. كما أنه أراد أن يعرف إن كان رامى القوس هذا طويل القامة أم قصيرها، وماهو لون بشرته، وهل هو من مواليد هذه المدينة أم غيرها. ولاشك أن كل هذه الأسئلة لا جدوى منها لصحة الرجل المتردية، وكذلك بالمثل كل تلك الأسئلة الميتافيزيقية التى شغلت ذهن المريد.

وبعد أن قص البوذا هذه الأمثوله راح يشرح للطالب: « إن الحياة الدينية لا تعتمد على الأعتقاد بأن العالم خالد ». فأيا كانت الاجابة على مثل هذه الأسئلة « فسيظل هناك الميلاد والشيخوخة والموت، والأسى والنواح، والشقاء والحزن واليأس وهى جميعا ما أقوم بوصف الدواء الذى يزيلها فى هذه الحياة الحاضرة»(٦).

ويستطيع الذهن أيضا أن يبتعد عنا بطرق أكثر رهافة وإن كانت لا تقل فاعلية فى تحطيم القيود التى تمسك به. فقد ينجرف فى تلك العادة التى يسميها البوذيون «صناعة - أنا»(J-making) وصناعة - ماهولى(Mine - making)، فعلى الرغم أن المرء ليس له أنا ولا ذات فإن المرء ينجرف إلى الحمأة الذهنية لصناعة الأنا أو إلى ماهو أسوأ بمحاولة صياغة عالم يكون على نحو ما «عالم» «عالم - لى». وهذا التحذير من أن ينطلق الذهن منصرفا فى هذا الاتجاه يعرضنا لان نواجه بكامل دلالة وقوة المعتقد البوذى فى الأنا أتمان ana atman أو اللاذات.

ويجب أن نتذكر هنا أن الهندركية كانت تتخذ موقفا إيجابيا لافتراض الآتمان على أنه الذات التى لا يحدها زمن ولا يربطها قيد والتى تعد الرائى خلف البصر والسامع خلف السمع. وهذا بالطبع هو « صناعة - الأنا » بأبلغ صورها. وعندما مضت بها الهندوكية إلى أقصى مداها المتيافيزيقى فانها أفضت إلى ما نقرره نصوص الأوبانيشادات من أن الآتمان هو الكل. أما تعاليم البوذية فانها

توضح بشكل قاطع أننا إذا ما سلمنا بجدية بالطبيعة السامسرية SamsariC للواقع فعلينا ألا ننشد واقعا خلف العالم العابر بل علينا أن نطلب الواقع فى هذا العالم العابر- وبالتالى فأن هذا يستبعد أية إمكانية للقول بذات متعالية فى الآتمان. ولقد كان الهندوكيون يرون أن الخطر على التفكير هو فى أن تقع الأفكار فى « مصيدة » العالم ولا تعود إلى الآتمان كما تعود الطيور إلى أعشائها.

أما بالنسبة للبوذية فليس هناك ما يصطاد الأفكار أو يوقعها فى الفخ كما أنه ليس هناك ما يمكن لها أن تعود إليه. فليس هناك إلا مجرد الأفكار- وليس هناك مفكر أو موضوعات يمكن لهذه الأفكار أن تحيل إليها أو أن ترتبط بها.

وهنا يمكن لنا القول أن عامل الموت بالنسبة للبوذيين قد أصبح واضحا : فالموت هو القوة التى تسبب أن يكون الواقع متخيلا. فما يكشفه الموت وما يمارسه البوذى فى أول لقاء له مع المعاناة والموت هو أن الحياة والعالم ليسا ما نظن أنهما إياه. فهما أكاذيب وتلفيقات مصنوعه. والمتخيل هو شىء أخر غير الوهم. وحقا أن الوهم هو أيضا كاذب ولكنه كذب يخفى صدقا. فإذا كان العالم متوهما فذلك لأنه يخفى كقناع ماهو حق حقا. وتظل بذلك إمكانية أن ننظر خلال القناع أو ورائه فيما هو حق. أما المتخيل فليس هناك واقع مقابل له على أى نحو وليس هناك حق يمكن أن يكون مختفيا به. بل أنه لا يحكى حتى عن الواقع أو يشغل نفسه بما هو حق. بل هو يقدم نفسه ببساطه على أنه شىء تام كامل التمام.

والاستجابة بالحزن أمام هذه الصورة من الموت هى استجابة غاية فى القوة. فهى توق ورغبة فى العثور على ماهو واقعى أو حق ووجود. وهى توق لبلوغ اتصال لا يكون له الحدود المطلقة للمتخيل أو بتعبير أصح لايكون فيه الفراغ المطلق للمتخيل. وعندما نحزن على هذا النحو فاننا نسقط فى عادة التفكير بأن هناك شىء يقابل الأفكار. ولكن ليس هناك ما يقابل الفكر- كما ليس هناك مفكر للتفكير. فالاعتقاد بأننى أفكر أفكارى ليس إلا مجرد فكرة أخرى هى : « اننى أفكر أفكارى» . ولكنى فى الحقيقة لا استطيع حتى أن أفكر فى أفكارى : « كما لا يستطيع حد السيف أن يقطع نفسه أو أنملة الأصبع أن تمس نفسها وكذلك بالمثل فإن الفكرة لا تستطيع أن تفكر فى نفسها»(٧) .

ومن الواضح أنه كما كان للبوذا تصور غاية فى القوة للموت فلا بد أن يكون لديه أيضا صورة غاية فى القوة من الحزن. ولكن لا شك بالطبع أنه سيكون لديه حل لهذا الإشكال أكثر قوة

من الموت ومن الحزن، وهو حل سيقوم على أساس الحرية التى تبيناها من قبل فى المفهوم البوذى لأولوية الذهن. فلنعد إذن للنظر فى الطريق الذى يقترحه البوذيون للمضى بانفصال الموت إلى معنى أعلى ويكون فى ذلك التغلب على الحزن الحاد المتضمن فى السعى وراء الحق أو الوجود.

ولقد بدأنا القسم السابق من هذا الفصل بالسؤال كيف استطاع البوذيون أن يربطوا بين مذهبهم فى القول بالعلية الجذرية مع القول بالحرية بدلا من العشوائية أو المصادفة التى نجدها فى العلم الحديث. ويبدو من ناحية أن البوذيين عندما دفعوا إلى آخر مدى تصورهم للذهن على انه معلول، ونفوا أن يكون الذهن شيئا محلقا على نحو ما فوق تيار التغير يراقب عبوره دون أن يكون متأثرا به - فانهم بذلك يكونوا بمعنى ما قد ردوا الذهن إلى أنه عملية فيزيقية يطاح به فيها هنا وهناك بقوة ما أو أخرى ودون أن يكون له حول أو قوه. ومع ذلك فانهم من ناحية أخرى قد ارتفعوا بالعملية الفيزيقية إلى مرتبة الذهن حيث أنه لا فارق بين الأثنين وبذلك يكون للذهن كل تلقائية التفكير، وعلى وجه الخصوص هذا النوع من التفكير الذى ليس عن شيء أو من أحد. ولكن هذا الأستسلام للتيار سواء كان حرا أم غير حر فانه هو ما يجعلنا نعانى معنى عدم الأتصال الذى يدخله الموت إلى الحياة. وإذا كان الموت يكشف عن هذا النوع من الحرية فكيف لنا بحريه أن نجالد الموت؟

مادام الذهن هو هذا الحيوان الذى يستطيع أن يكسر قيوده فيصيبه الحزن وأن يجرى إلى الحمأة الموحلة للواقع فإن أول المهام اذن لابد أن تكون اخضاعه لرياضة دقيقة صارمة، فكما نلاحظ ، أن المطر سوف يتسرب إلى البيت إذا أسيء عمل سقفه القشى فكذلك سوف تدخل العاطفة والانفعال إلى الذهن الذى لا يحسن التفكير (٨)، ولهذا يوصى البوذيون بالتزام التأمل السليم وبنوع من التنبه والوعى الدقيق.

ولقد وضع البوذيون أنواعا كثيرة من الأساليب الاستراتيجية لهذه الرياضة والتدريب والتى كانت تنسب للبوذا نفسه. وأحد هذ الأساليب المبكرة والشهيرة هى أسلوب ما كان يسمى الانكار المربع أو النفى الرباعى Four fold denial. وكان هذا أسلوب فى الاجابة على الأسئلة من النوع الميتافيزيقى وكان المقصود به أن يغير فجأة تنبه ووعى السائل. ومثلا لذلك أجابة البوذا عن السؤال عن الخلود حيث يقول :

- القديس يكون بعد الموت،
- والقديس لا يكون بعد الموت،

- والقديس يكون ولا يكون بعد الموت،
- والقديس لا هو يكون ولا هو لا يكون بعد الموت (٩)

وقد تحور هذا الأسلوب من النفى الرباعى فيما بعد إلى ما عرف باسم كوان Koan وهو سؤال لا معنى له يوجهه الاستاذ إلى المريد فى بوذية الزن (Zen Buddhism). والهدف هنا أيضا هو تنبيه المريدين وإيقاظهم إلى طبيعة الذهن وليس دفعهم للبحث وراء الاجابات. فالواجب اذن هو دوام التيقظ للذهن على أنه كذلك: وكان ذلك هو جوهر الرياضة والتدريب التأملى الذى كان مطلوبا لمنع الذهن من أن يجرنا لنضل فى الطرق الروحية المسدوده. ومثل هذا التيقظ والوعى هو هدف هذا الدرس التالى الذى يقال أن البوذا اعطاه لاتباعه :

«وكيف يعيش اذن الراهب متأملا الذهن فى الذهن؟ انه يتفهم الذهن الذى يملك العواطف والذهن الذى يخلو من ذلك وبما أنه كذلك، والذهن الذى فيه الكراهيه والذهن الذى ليس له ذلك والذهن الذى امتلأ بالاضطراب والذهن الذى خلا من ذلك على أنه كذلك. وهو يتفهم الذهن الهادىء الرابط الجأش والذهن المشتت على أنه كذلك. والذهن الذى هو فى حاله أخرى أو بلا أى حالة أخرى (حالة ذهنية) أعلى منه. والذهن القادر على التركيز والذهن الذى ليس هو كذلك. وهو يتفهم الذهن المتحرر أو الذهن غير المتحرر .. وهكذا يعيش الراهب متأملا الذهن فى الذهن (١٠)».

وكما نرى فليس فى هذا تحليلا أو رغبة فى تبيان تركيب الذهن. وكل ما هناك هو درس ليتفهم الراهب أو يطلع على الذهن بما هو عليه. وفى هذا يستخدم البوذيون كلما تاثاتا Tathata أو «كما هو» Suchness. وهم يقصدون بذلك مجرد الحرص على رؤية الأشياء كما هى. وكان لهذا المصطلح من الأهمية فى البوذية حتى أن أحد الألقاب التى اطلقت على سيد هاراتا بعد تحقيقة الاستنارة هو لقب التاثاجاتا Tathagata والذى يمكن أن يترجم على النحو التالى : «هو الذى كما هو»* وقد نستطيع أن ندرك بعمق أكثر قوة هذا المفهوم أو التصور إذا ما قارناه بالهندوكية التى يطلق عليه أحيانا ديانة «ذاك» (Thatness) بدلا من «الذى كما هو» البوذية. فعندما ينطق الهندوكيون الصيغة الشهيرة Tat Tvam asi «ذاك هو انت» «That art thou»، فان المقصود بها ذاك الذى هو من نفس ماهية الواقع المتعالى للآتمان / براهمان. «فذاك» تشير إذن إلى هذا «الوجود». أما الذى هو كما هو Suchness فتشير إلى النحو الذى عليه هذا الكائن فى هذه اللحظة من وجوده

---

* قد يذكر هذا بالمصطلح الصوفى الهوهو أو اليهودى يهوه.

السامسرى (أى فى سلسلة العلل) . وعندما يتأمل الناسك الراهب ، الذهن فى الذهن، فليس ذلك ليصنع به شيئا أو ليصنع له شيئا ، ولا لكى يدربه على حاله ما أو أخرى، ولا حتى ليرسل به إلى مستويات أعمق. إنما هو يتأمله ليكون متيقظا واعيا بالذهن من حيث هو ذهن مهما كان وضعه وهذا بعباره أخرى يعنى اسقاط أى دلالة جوهرية أو مضمون للذهن. وان يطلق على البوذا أنه تاثاجاتا فهذا يعنى الاعتراف بأنه قد خلص من كل صفات جوهرية للوجود وأنه قد نجح فى أن يكون ببساطه كما هو فقط.

ولكن يقوم مع هذا السؤال لماذا كان بلوغ هذه المرتبة فى أن يكون كما هو، لها أثر تحرير الذهن من حزنه الروحى ؟ عندما يقوم الذهن بتأمل الذهن كما هو فانه لا يمثل حينئذ أية مقاومة لحركته. ونتذكر اننا قلنا أن الحزن قد يدفع الذهن فى حركة مندفعه يائسة لأن يقفز من عجلة التغير الدائم الذى لا ينقطع ليمسك بشئ ثابت غير متحرك. وهذا الأندفاع اليائس هو ما يبعث على المعاناة ويولدها. وهذا ما يسميه البوذيون الارتباط أو التعلق. فهذا التعلق يؤدى على نحو ضرورى إلى المعاناة حيث أنه لا شيء بمنأى عن التغير وأن يفكر المرء فى أن هناك شيئا يخلص من ذلك أو أن المرء هو نفسه ذاتا يوقع المرء فى تناقض عميق مع وجوده السامسرى (القائم على سلسلة العلل) نفسه. وعلى هذا فعلى المرء أن لا يطلب نفسه النزول من على عجلة التغير ولا أن ينشد مؤكدا أن يجد طريقة لوقف العجلة حيث أن الخلاص الحقيقى من الألم لا يتأتى إلا عندما يتحرك المرء بكامل حريته مع حركة العجلة.

وهكذا نعود إذن إلى نقطة قد سبق أن عالجناها من قبل ونعنى بها أن الأختيار الذى يختاره المستنير فيما يتعلق بالتعلق والأرتباط، أو عدم التعلق وعدم الأرتباط، يجب أن يكون هو عدم الأختيار على الاطلاق. فعلى المرء بكامل حريته أن يختار ألا يقاوم تيار التغير وهذا يعنى أن يختار حرا أن لا يكون حرا.

ويقول آخر فإن أسمى أعمال الذهن هى أن يستبعد الذهن. ولهذا فإن البوذيون فى أعتقادهم بأولوية الذهن يستطيعون محاولة تحقيق الفعل الذى هو بالكامل بدون ذهن على الأطلاق. وهذا هو الفعل الذى لا يختار فيه المرء شيئا ولا أن يكون الواحد الذى يقوم بالأختيار. والأثر الكبير لهذا هو أن يتغلب المرء على نحو مطلق على إنفصالية الحياة، أى على تجربة الحزن الحاد بأن يصير على نحو مطلق منفصلا تماما.

وفى هذا تحقيق الحالة التى يسميها البوذيون نرفانا Nirvana.

وكلمة نرفانا فى السنسكريتيه تعنى شيئا أقرب إلى الأنطفاء بالمعنى الذى يطفىء فيه المرء أو يخمد شعلة اللهب. فهى تعنى إيقاف كل سعى ونضال والرياضة التى يبلغ بها المرء هذا الحد . ومهما كانت رغبة المرء فى بلوغ هذه الحال ومهما كان كفاحه للوصول إليها فإن الحالة نفسها خالية تماما من كل رغبة وكل صورة من صور الكفاح أو المجاهدة. ويجب علينا أن نتذكر من نقاش سابق أن البوذيين لا يحاولون بلوغ العدم (عدم الوجود non being) . فليست رغبتهم أن يبلغوا بالوجود إلى نهايته بل أن يصلوا إلى نهاية أو انهاء الرغبة. وعلى هذا فالفهم الصحيح للنرفانا أنها ليست حالة من الوجود بل أنها حالة من الفعل وإن كان ذلك بمعنى عدم فعل أى شىء ولا أن يكون المرء أحدا على الاطلاق.

وبهذا المعنى الخاص للفعل يمكننا أن نصف الأستجابة الخاصة للبوذية للموت على أنها صيرورة. وعلى هذا فإن مصطلح الصيرورة فى هذه الدراسة سيعنى التغلب على الذهن بالذهن والنتائج التى تترتب على هذا من الدوران بحرية مع عجلة التغير التى لا تتوقف.

ولقد أصبحت كلمة نيرفانا كلمة مألوفة معتادة ولكننا إذا فهمناها بمعناها المتناقض من حيث أنها فعل لا موضوع له ولا فاعل فإن هذا قد يدفعنا بسهولة إلى الارتباك والحيرة أمامها. فما معنى أن نتكلم عن الحرية حيث ليس هناك من يكون حرا؟ وكيف للآناتمان أو للا ذات أن تكون حرة دون أن تكون ذاتا. ثم ما معنى أن نتكلم عن الحرية عندما لا يكون هناك ما يختار؟

ونبقى اذن أمام سؤالين أولهما ما معنى كل هذا ؟ والثانى كيف يمكن لأحد أن يعيش فعليا وفقا لهذه الحدوس والمعتقدات ؟ وبمعنى آخر كيف يفهم هذا وكيف نعمل بمقتضاه؟ ولحسن الحظ فان البوذيين لا يبلغون بنا حتى أبواب النرفانا ويتركونا هناك فمازال لديهم الكثير ليقدموه للفهم وللعمل. فهم لا يعلنون ان الحزن قد أنتهى بل على العكس لا يتوقفون أبدا عن إبراز سلطان وقوة الحزن الذى يبلغ حد الثكل نتيجة للتعلق والارتباط. وسنحاول بعد ذلك أن نتعقب فقط طريقا واحدا من طرق الفهم التى تعرضها البوذية وهو فلسفة ما يسمى مادهيا ميكا MADHY AMIKA وأحد مذاهبها التطبيقية الشهيرة وهو ما يسميه الصينيون CH'AN شآن وما يسميه اليابانيون زن Zen.

والمصدر الرئيس لفلسفة مادهيا ميكا (أو الطريق الوسط) هو فكر الفيلسوف ناجارجونا Nagarjuna وهو فيلسوف يعتقد أنه عاش فى القرن الثانى الميلادى. وقد ساء نارجارجونا أن المفكرين الهندوكيين كانوا يفضلون المفكرين البوذيين متفوقين عليهم بمهاراتهم الفلسفية العالية.

وكان الهندوكيون الذين أسمينا تراثهم الدينى دين الوجود كانوا ينظرون إلى البوذية على أنها دين العدم.

وكان ناجارجونا يعتقد أن هذا أمر زائف ولكن البوذيين لم يكن لديهم من القدرات التصورية ما يمكنهم من تصحيح هذا الفهم السيء .

وقد تبدت عبقرية ناجارجونا فى قدرته على وضع فلسفة للصيرورة كانت تمثل طريقا وسطا بين الوجود وعدم الوجود.

وكان التصور الرئيسى فى هذه الفلسفة هو ما يسمى سونياتا Sunyata أى الخواء أو الفراغ. ونستطيع أن نحصل على فكرة مبدئية عما كان يعنيه ناجارجونا بمصطلح سونياتا إذا نظرنا فى طريقته فى الاحتجاج بأن تصور العلية الذى هو تصور أساسى فى الفكر البوذى هو فى الواقع تصور فارغ تماما. وهو يعترف بأهمية العلية بالجملة الافتتاحية فى كتابه الرئيسى : « أساسيات الطريق الأوسط » وذلك بالملاحظة التالية :

« ليس فى الأشياء الموجوده ما نجده ينشأ من نفسها، أو من شيء آخر، أو من كلا الأمرين أو من لاعله على الاطلاق» .

وتبدو العبارة الأولى فى هذه الجملة الافتتاحية وكأنها التعبير المعتاد المقنن لنظرية النشوء التابع ولكن عندما يستمر ليقرر فى عبارته أن الأشياء الموجوده لا تنشأ من شيء آخر بل وأنه ليس هناك علة على الاطلاق فاننا ننتقل بهذا إلى طريقة أخرى من التفكير تماما. ويمكن أن نتبين طريقة هذا التفكير بشكل أكمل فى الحجج الخمس الأخيرة التى يختتم بها نفس الفصل:

١٠–إذا كانت الأشياء الموجوده والتى ليس لها وجود ذاتى هى غير واقعية فليس من الممكن إذن أن نقول : « ان هذا الشئ يصير بناء على وجود هذا الشيء الآخر»

١١–وإذا كان الناتج لا يقوم فى العلل الشرطية مفردة أو مجتمعه فكيف اذن لما لا يقوم فى العلة الشرطية أن ينتج عن علل شرطية ؟

١٢–وعلى هذا فما هو غير واقعى Non real قد ينتج عن هذه العلل الشرطية. فلمَ لا يصدر الناتج أيضا من لا علل ؟

١٣–ومن ناحية إذن فالناتج يتكون من علله الشرطية، ومن ناحية أخرى فإن العلل لا تتكون من نفسها. فكيف إذن لناتج عن العلل الشرطية التى لا تتكون من نفسها أن يكون متكونا من هذه العلل؟

١٤-وعلى هذا فهذا الناتج لا يتكون فى هذه العلل. ومع ذلك فقد سلمنا بأن الناتج لا يتكون من لا - علل (non - causes). فكيف يكون هناك علة شرطية أو لا عله حينما لا يكون هناك ناتج منتج؟

وقد نستطيع أن نعيد صياغة حجج ناجارجونا على نحو مختصر بأن نقول ان يرى أنه إذا كان للشيء أن يكون واقعيا. فلابد أن يكون عله نفسه (self- caused). ولكن ليس هناك فى حال الصيرورة ما يمكن أن يكون علة نفسه إذ أنه لن يمكن أن يصير ماهو وإلا فسيكون قد أصبح بالفعل ماهو. فمادام فى حال الصيرورة فلابد أن يكون معلولا ولكن السؤال هو لأى شيء؟ وهو لايمكن أن يكون معلولا بشيء واقعى لأن ماهو واقعى هو فقط علة نفسه. ولا يمكن أن يكون معلولا بشيء هو نفسه فى حالة الصيرورة لأن ذلك يعنى أن يكون معلولا بما هو غير واقعى. والنتيجة اذن أن: كل ماهو موجود فى حال الصيرورة لايمكن أن يكون معلولا ولا يمكن أن يكون علة لشيء آخر. فهو إذن غير مرتبط عليا بأى شيء آخر.

ويقدم نارجارجونا نظرة مماثلة فيما يتعلق بالزمن. فهو يفتتح الفصل التاسع عشر من كتابه «أساسيات» بالمقدمات التالية :

١-«إذا كان الحاضر والمستقبل يوجدان مفترضان الماضى فإن الحاضر والمستقبل يوجدان إذن فى الماضى.

٢-وإذا كان الحاضر والماضى لا يوجدان فى الماضى فكيف يمكن إذن للحاضر والمستقبل أن يفترضا الماضى ؟

٣-وبدون افتراض الماضى لا يمكن اثبات وجود الحاضر والمستقبل. وعلى ذلك لا يوجد لا الزمن الحاضر ولا الزمن المستقبل (١٢)».

والواقع ان حركة فكر ناجارجونا أبسط فى الحقيقة مما تبدو. فهو يلعب بحقيقة أنه لا يمكن أن يكون هناك ماضى إلا من حيث أن هناك حاضر ومستقبل. فلكى يكون الشيء ماضيا فهو اذن ليس بحاضر ولكنه ماضى من حيث علاقته بالحاضر. وعلى ذلك فانه لا يمكن أن يكون هناك حاضر إلا لأن هناك أشياء لم تعد بعد حاضرة. والحاضر إذن منشأه فى الماضى.

ولكن كيف يمكن للحاضر أن يأتى من الماضى إذا كان الماضى ليس حاضرا؟ وبالمثل فكيف يمكن للحاضر أن ينتقل إلى المستقبل وأن يظل مع ذلك حاضرا؟ أن الاقسام الثلاثة للزمن يعتمد كل منها على الآخر ليكونوا ماهم عليه ولكن مادام لا يمكن لأى منها أن يكون أى من الآخرين فانها لا

يمكن إذن أن تكون مرتبطة على الأطلاق. والنتيجة إذن هى:لا يمكن لشىء موجود فى حال الزمن أن يكون لا قبل ولا بعد شىء آخر. فهو إذن غير مرتبط زمنيا بكل شىء آخر.

ولكن الأمر البالغ الأهمية فى فهم فلسفة نارجارجونا فى المادهياميكا Madhyyamika أنه لم يحدث فى أى من هذه الفقرات أن رفض رفضا مباشرا وجود العلية أو الزمن بل ولا حتى الأشياء. ولكنه قد حرص على نحو منهجى منتظم أن يستبعد كل إمكانية أن يكون أى شىء مرتبط على نحو جلى معقول بأى شىء آخر. وقد تم التأكيد هنا على معنى ، جلى ومعقول، وذلك فإننا عندما نفهم حقا الأشياء على نحو ماهى عليه فلا بد لنا أن نتبصر أيضا بأن الأشياء ليس بينها وبين بعضها الآخر أى ارتباطات وسنعرف أن الأشياء تدخل إلى الوجود وتخرج منه دون أى جبر أو إضطرار وبدون ترتيب ضرورى. ويترتب على هذا نتيجة عقلية غاية فى القوة. فإذا كان السبيل الوحيد للتفكير فى العالم هو ملاحظة الترابط بين أجزاءه المختلفة المتعددة فان إستبعاد هذا الترابط يعنى اننا لا نستطيع أن نفكر فى الأشياء على الأطلاق. فليس هناك بالمعنى الحرفى شيئا يمكن أن ننكر فيه. ويرد عن البوذا فى إحدى مواعظه Sutra * المبكرة أنه قال :

فيما يُرى لا يمكن أن يكون هناك فقط إلا ما يُرى، وفيما يسمع إلا ما يسمع وفيما يحس به إلا ما يحس فقط، وفيما يفكر فيه إلا الفكر فقط(٣).

والذى يقدمه لنا ناجارجونا اذن هو مجرد تدريب ورياضة عقلية تهيئنا القدرة العقلية على أن نسقط كل الارتباطات بين الأشياء سواء كانت زمانية أو عليه أو مكانية أو عاطفية أو تخيلية وغير ذلك – حتى نستطيع فقط أن نرى الموضوع مستقلا عن كل علاقاته. ويقوم السؤال هنا بالطبع إذا كان من الممكن حقيقة أن نتبصر بالكيانات وهى غير مرتبطة بأى شىء آخر على الاطلاق.

فالواقع اننا جوهريا لا يمكن لنا أن نميز أى موضوع دون أن نستخدم أوصافا تعنى ارتباطه بموضوعات أخرى. فإذا رأينا شيئا على أنه ثقيل أو مستدير أو سريع أو متعدد الألوان فاننا ننظر إليه بشكل مطلق فى حدود صفاته النسبية أو المنسوبه لأن كل هذه الصفات هى صفات إضافة أو علاقه Relational. فالشىء يكون ثقيلا فقط بالاضافة إلى شىء أقل ثقلا وكذلك الأمر مع بقية الصفات.

---

* السوترا فى السنسكرتية تعنى فى الهندوكية مجموعة من الحكم المرتبطة بالسلوك فى الحياة. وفى معناها فى البوذية وبلغة بالى Pali تعنى احدى المواعظ التى كان يلقيها البوذا. (المترجم).

فكيف يمكن اذن أن ننظر فى موضوع دون أن نحدد أى وجه من وجوهه التى تعتبر اضافية أو منسوبه ؟

فكيف نستطيع أن ننظر حتى إلى شجرة بودها الشهيرة دون أن نرى أنها خضراء أو كبيرة فى الحجم أو أن الضوء يتخللها باشعته الذهبية، وكيف نستطيع أن نغفل حقيقة أنها الشجرة التى بلغ تحتها البوذا خلاصه.

فما هى الشجرة إن لم يكن لها لون وحجم وتاريخ وشكل بل ولا حتى مسافه محسوسه بينها وبين المشاهد؟ أما أجابة ناجارجونا المقررة على هذه الأسئلة أن هذا لا يعنى أن شجرة بودها غير موجوده بل يعنى فقط أنها سونيا Sunya أو خواء بشكل مطلق.

وهكذا لا يجب أن نعتبر سونياتا Sunyata مصطلحا ميتافيزيقيا. أى أنها ليست وصفا للعالم بل للطريقة التى يجب أن يفهم بها العالم من قبل الوعى المطهر. فالشىء ليس خواءا أو فارغا بالنسبة لشىء آخر بل هو خواء وفراغ لأنه ليس مرتبطا بشىء آخر. ولا يجوز لنا أن نتصور أن ناجارجونا يقوم هنا بمجرد حيلة عقلية. فهو لا يقصد أن يقول أنك إذا أغلقت أو أغمضت بصر عقلك فإنك تستطيع أن ترى الشىء بدون لونه حتى ولو كنت تعرف أنه ذو لون فى الحقيقة. ولكنه يقصد فى الحقيقة أن يدفع بنا بكل جدية أن نقرر معه أن الذهن إذا استنار حقا فإن العلاقات بين الأشياء ستسقط وستظهر الكيانات فى فراغها أو خوائها الأصلى. وتلك هى الطريقة التى يعمل بها العقل عندما لا ترين عليه سحب الجهاله. وهذا يعادل تماما أن نقول أن العلاقات التى نحسها أو ندركها ليست قائمة على الأطلاق ولكنها من اختلافات الذهن الذى مازال فى شراك الجهل وانه لذلك مازال يقاوم دلالة السامسرا Samsara بأن يحاول أن يجد مكانا مطلقا خارج نفسه يمكن له منه أن يرى نفسه فى علاقاته الشاملة.

وإذا كانت العلاقات غير قائمة بل مخترعة فإن الذات إذن تعيش فى عالم متخيل بل وانها هى أيضا متخيلة حيث أنها ستكون حينئذ مرتبطة بعالم ما.

ولقد لاحظنا من قبل فى دراستنا للهندوكية أن حكماء الأوبانيشادات كانوا ينظرون للعالم على أنه متوهم وعلى العكس من ذلك فإن الأرهانت Arhant البوذى كان يرى العالم متخيلا. ولم تكن الهندوكية تنكر وجود الواقع ولكنها تؤكد فقط أن الذهن الجاهل لا يراها على نحو ماهى عليه. أما البوذية فإنها بكل تأكيد تنفى أى واقع وراء الظاهر وتحاول أن تقيم الحجة على أن مانراه ليس هناك على الأطلاق. وهذا يتضمن بالطبع الذات. ويقضى هذا إلى حل لمشكلة الموت كما سبق أن

أوضحنا حيث يتم التغلب على ما يهدد به الموت من انفصال عن طريق أن يصير المرء منفصلا على نحو مطلق. وتقوم قوة فلسفة ناجارجونا فى أنها تكشف أن يصير المرء منفصلا لا يعنى أن يصير غير موجود، بل أن يعنى أن يصبح خواءا فارغا. والأشياء تصبح فارغة خواء عندما يتم النظر إليها مستقلة بدون علاقاتها. وليست مساهمة ناجارجونا الكبيرة للبوذية فى أنه قد قدم إعادة تثبيت عقلية للاتصال الأول بل فى أنه قدم منهجا عقليا لتأكيد الإنفصالية. وهكذا نجد لدى ناجارجونا دعما فلسفيا فائق الدقة والرهافة لأعمق الحدوس الروحية البوذية.

وكان لهذا الحل لمشكلة الموت تأثير حاسم على طريقة مقاربة ظاهرة الموت فى الحياة العملية. فالقول بأن الحياة والموت متخيلان لا يترتب عليه استبعاد أى منهما وهو ما كان واحدا من أهداف الهندوكية. بل كان الأمر على العكس من ذلك فى البوذية، فإن صدمة اللقاء مع الموت يمكن أن تجلب للمرء مراجعة لفهمه لإنفصالية الحياة تؤدى به إلى الخلاص. ولابد أن نتذكر أن معاينة الشيخوخة والموت. هو الأمر الذى قاد البوذا إلى الاستنارة. وأكثر الأمثلة البارزة على استخدام الموت لتعليم المريد طبيعة الأشياء هو تطلب أن يمارس المريد التأمل فى الدير لمدد طويلة فى حضور جثث قد بلغت مراحل مختلفة من الفساد. وهناك مثل آخر لمحاولة تحقيق هذا الهدف فى الأمثوله المشهورة التى قدمها البوذا للمرأة التى مات أبنها الطفل. فلقد بلغ من حزن المرأة على وحيدها أنها أعتقدت أنها قد تستطيع أن تجد دواءا يشفى أبنها من بلواه ومرضه وأن يعيده للحياة. وعندما عجزت عن أن تجد مثل هذا الدواء فى أى مكان آخر ذهبت للبوذا. وقد وجهها هو أن تتجول فى المدينة لتجمع حبات الخردل. وكان عليها أن تذهب إلى كل بيت لتسأل هل حدث فى هذا البيت موت حديث فإذا لم يكن ذلك قد حدث فإن عليها أن تسأل أن يعطوها حبه خردل. وبعد أن بحثت فى كل المدينة عادت للبوذا لتبلغه أنها لم تجد بيتا واحدا فى المدينة لم يحدث فيه موت عن قريب وأنها علاوة على ذلك قد تخلصت من جثة طفلها المتخشبه بعد أن تأكد لها أن ليس هناك دواء للموت. وفاجأها البوذا بأن أقر لها بأنها قد تحقق لها نضج روحى قد حررها لأنها قد عرفت أنه مهما كان ارتباط المرء عاطفيا وعميقا بما فى هذا العالم من أشخاص فإن الموت مع ذلك سيأتى ويذهب بهذا الشخص كما « يذهب السيل بقرية نائمة(١٤)».

وهذه الحكمة التى حصلتها الأم الثكلى وهذا الفهم لطبيعة الأشياء الذى يتلقاه صغار الرهبان وهم يتأملون فى الدير الجثث التى اعتراها الفناء هو ما يعرف فى البوذية الكلاسيكية باسم براجنا Prajna. وليست براجنا مجرد زيادة فى معرفة أن الموت لا مهرب منه، كما أنها ليست نتيجة للصدمة أو للتجربة المؤلمة ولكنها الطريق الذى نعرف فيه الخاصية السامسرية Samsaric للأشياء

(تسلسلها العلى) حتى يصير المرء هو تفكيره نفسه. وقد أشرنا فى مناقشتنا لأولوية الذهن إلى أننا نتيجة لكل ما نفكر فيه. والبراجنا هى إذن التحول الذى يحدث فينا عندما نتخلص من قيود كل محاولاتنا العقلية لأن نجد الثابت الدائم فى وسط ما هو متحول عابر. فهى هذا النوع من الحكمة الذى نحصله عندما نتوقف عن محاولة النزول عن عجلة السامسرا وأن نكتفى بأن ندور معها. ويعبر عن ذلك الباحث الكبير للبوذية فردريك ج سترنج Frederick J. Streng وذلك فى دراسة له عن ناجارجونا قائلا إن الحكمة فى فلسفة المدهياميكا «ليست هى النظرة الأخيرة المطلقة ولا هى تقرير وتعريف بالوجود المطلق. ولكن هذه الحكمة كانت هى التدرب على القضاء وإذابة التشبث وعلى محاولة الامساك والسعى وراء مطلقات يطمح فيها المرء سواء فى عالم الظواهر أو فى عالم الأفكار (١٥).

وفى ضوء فسلفة المادهياميكا نستطيع أن نتبين لم توصل البوذيون إلى تصور النرفانا التى هى الهدف الأسمى لكل مسعى والحال التى يبلغها المرء عندما يحصل على البراجنا والتى هى عين السامسرا نفسها.

فالنرفانا هى حالة الصيرورة الخالصة حيث تتعاقب الأشياء واحدا بعد الآخر بلا أدنى ضرورة عليه وبالتالى دون أى علاقة لأى كيان آخر فهى إذن حال الفراغ أو الخواء الكامل. والنرفانا هى ليست إذن مثل السامدهى Samadhi الهندوكية أو الحال التى لا يحدث فيها شيء، فالنرفانا هى حال من الفعل يتلاشى فيها كل وجود وتصبح فعلا بلا فاعل ولا موضوع. ولقد سبق أن أشرنا إلى أن البوذيين قد واجهوا مشكلتين: أولهما العمل على تطوير منهج لتوجيه حدوسهم الروحيه الجذرية إلى الفهم والثانية تبيان طريقة للعمل استجابة لهذا الفهم. وإذا كانت فلسفة المادهياميكا بمذهبها فى السونياتا هى محاولة بوذيه كبرى للتعبير عن فلسفتها فإن الجهد المقابل لوضع هذه الفلسفة موضع التطبيق هو منهج الزن Zen. وسنحاول أن نضع منهج الزن البوذيه فى سياقه التاريخى وأن نبين أسلوبه المبتكر الفعال فى معالجة ما أسميناه فى هذه الدراسة بمشكلة الحزن.

يعرف الراهب الأسطورى الذى ينسب إليه حمل البوذية شمالا إلى الصين فى الجزء الأخير من القرن الخامس الميلادى بلقب خاص يقصد به التكريم والتشريف هو لقب البودى دهارما Bodidharma. وتبين القصص التى تروى عن هذه الشخصية المهابة التى كانت موضع خشية وتوقير حيوية الممارسات الدينية التى الهمتها فلسفة ناجارجونا. ويقال أنه ظل طوال تسع سنوات متصلة يتأمل فى معبده فى الجبال الصينية وظل هو خلال هذه السنوات جالسا أمام حائط عارى

ليس عليه شيء. وكان جالسا فى جلسة اللوتس دون أن يغيرها حتى سقطت ساقية من جراء ذلك. وحدث له فى إحدى المرات أن أشتد هياجه بسبب عجزه عن مقاومة النوم خلال تأملاته الطويله فقام بقص رموش أجفانه والقى بها على الأرض حيث نبتت منها مباشرة أشجار الشاى. ومنذ ذلك الحين والشاى يستخدمه الرهبان فى كل مكان لمقاومة النوم. وقد حاول الراهب الشاب الذى سيخلفه فيما بعد أن يقترب منه بكل حماس طالبا منه أن يعلمه ولكن «البودهى دارما» تجاهله تماما ولم يلحظ وجوده وكل ضراعاته التالية. وفى مرة من المرات، وبعد أن كان المريد منتظرا ساعات طويلة فى الثلج المتراكم قام الراهب من يأسه ببتر ذراعه وقدمه إلى «البودهى دارما» كمحاولة لاثبات حرصه وجديته على أن يكلمه. وأخيرا سأله «البودهى دارما» ما الذى يريد الراهب الشاب أن يسأل عنه:

«فقال هوى - كور Hui - K'o: لست فى سلام مع ذهنى. وأرجو منك أن تصلح ذهنى».

فأجابه البودهى دارما: هات ذهنك هنا أمامى وأنا أصلحه معك.

فقال هوى – كو: ولكنى عندما أبحث عن ذهنى فأننى لا أستطيع أن أجده.

فأجاب البودهى دارما محتدا .. تنبه اذن .. ها قد صالحتك مع ذهنك (١٦).

وينقلنا هذا إلى الحديث عن واحد من أكبر معلمى الشآن* الصينية وهو Hui-neng هوى نينج الذى عرف بأنه البطريك السادس فى سلسلة البطاركه الذين جاءوا بعد البودهى دارما مباشرة. وكان هو نتج فتى أميا أتفق له أن سمع أحدهم ينشد سوترا قاطع الألماس Diamond Cutter Sutra وهى من أشهر الوثائق الروحية الصينية. ولقد تأثر الصبى بما سمع من كلمات حتى أنه عزم على أن يسلك حياة الراهب. وعندما جاء إلى الدير عرف البطريرك الخامس مباشرة أن الصبى موهوب روحيا ولكنه كان غاية فى الأمية أو عدم المعرفة فلم يسمح له البطريرك أن يختلط ببقية الرهبان وجعله بدلا من ذلك فى مطبخ الدير. وبعد مدة قصيرة أعلن البطريرك الخامس أنه أصبح مستعدا أن يخلع عباءة الرئاسة للدير لخليفة له. وقال إن وريثه سيختار على أساس قطعة من الشعر طلب من

* مصطلح شآن الذى يقابل المصطلح زن فى اليابانية كان الترجمة الصينية للكلمة السنسكرتية دهيانا Dhyana أو التركيز الذى هو من ألى مراحل اليوجا. وكانت رياضة الدهيانا تتطلب أن يركز المرء انتباهه دون أى انقطاع أو إنشغال على موضوع واحد سواء كان خارجيا أو داخليا. فإذا استطاع المرء أن يستبعد كل حس بأية علاقات أو ارتباطات للموضوع فإنه لن يكون حينئذ موضوعا بما هو كذلك. وستختفى التفرقة بين المشاهد المراقب وبين ما يشاهده.

كل من الرهبان أن يقدموها له. فتقدم أحدهم وكان معظمهم يرونه أحقهم بهذا الشرف وعلق الأبيات التالية:

« البدن هو شجرة البودهى
والذهن مثل مرآه لامعة ولها حامل
وفى كل وقت عليك أن تثابر على مسحها
ولا تترك عليها ذره واحدة من تراب

واستمع الأمى هوى ننج هو إلى الأبيات وهى تقرأ فألف مباشرة أبياته هو الخاصه وسأل أحدهم أن يكتبها له:

ليس للبودهى حقا شجرة
ولا المرآة اللامعة لها حامل
وطبيعة البودها هى أبدا نقية
(أو : لاشىء يوجد حقا)
فأين يكون هناك مكان للتراب؟ (١٧).

وعرف البطريرك الخامس مباشرة أن المؤلف المجهول لهذه الأشعار الأخيرة هو الذى يستحق الخلافة حقا كما عرف أيضا من الذى وضعها. فاستدعى هو ننج إلى غرفته فى منتصف الليل ونقل العباءة إليه ولكنه أوصاه ملحا أن يسارع بالهرب مباشرة حتى ينجو من رد فعل الغيرة منه لدى بقية الرهبان. ومع مرور الوقت شاع أمر هوى ننج على أنه البطريرك السادس رغم محاولة منافسه المرفوض المطالبة بهذا الحق، واستطاع أن ينشأ مدرسة استمرت مدة أجيال متعاقبه. ومع ذلك فاننا نستطيع أن نتبين أن هوى ننج كان الأقرب إلى التراث الذى بدأ بفلسفة المادهيا ميكا التى وضعها ناجارجونا واستمر من خلال « البودهى دارما » Bodhidharma. فتدل اشعاره على فهم أعمق لطبيعة الخواء أو الفراغ كما أن أميته التى أصبح لها أهمية كبيرة فيما تلاه من تراث بوذى لأنها قد أثبتت أنه لا حاجة لأن يكون المرء عالما أو عارف بشؤون الدنيا ليبلغ النرفانا الكاملة. وظلت هذه البراءة الخالصة المقرونة بالحدس السريع المفاجىء من أهم الخصائص التى تميز منهج الزن. فما قد رآه هوننج Hui-neng وما حاول أن يلقنه للآخرين بكل فاعلية ونجاح هو هذا الذى قال عنه الباحث د. ت سوزوكى الرؤية المباشرة فى طبيعة الذات حيث يقول: « ان الذهن أو طبيعة الذات يجب أن تدرك فى وسط عملها وتأديتها لوظيفتها. وعلى ذلك فإن موضوع الدهيانا Dhyana

(أو الشان chan) ليس هو إيقاف طبيعة الذات بل أن يجعلنا (أى التركيز) نغطس ونغوص فى التيار وأن نمسك بها فى الفعل نفسه(١٨)».

وكان لتعاليم هو ننج التأثير الحاسم فى الراهبين اليابنيين الكبيرين وهما إيساى Eisai (١١٤١ – ١٢١٤) ودوجـــين Dogen (١٢٠٠ – ١٢٥٤) وقـد قدمـا إلى الصين مع فـارق سنوات قليلة بين مجيء كل منهما كى يحاولا فهم البوذية فى مكان قريب من نشأتها. وعلى الرغم أن معلمى البوذية قد وصلا إلى اليابان قبل ذلك بقرون وعلى الرغم أن مذهج زن كان معروفا وكان يدرس كمذهج روحى إلا أن كلا من إيساى ودوجين لم يقنعا بما تعلماه. وقد نشأت مدرستان فى الزن بعد ذلك حول الأفكار والحدوس التى جلباها من الصين.

وعلى الرغم من وجود العديد من الفروق الهامـه بين هاتين المدرستين اللتين عرفتا باسم رينزاى Rinzai وسوتو Soto إلا أننا سنكتفى فى هذه النظرة الموجزة إلى مذهب زن أن نركز حديثنا على ما كان بينهما من اتفاق جوهرى.

لقد عرفنا أن هوى ننج قد بلغ الأستنارة فى لحظة واحدة وهو أمى صغير وحدث له هذا بالمصادفة تقريبا ولكننا مع ذلك نعرف أنه من المقرر أن تكرار مثل هذا الأنجاز هو أمر نادر غاية الندرة. فقد كان لابد لكل الآخرين جميعا أن يقضوا سنوات فى التدريب والرياضة. والعنصر الأساسى فى التدريب على الزن هو ما يعرف باسم زازن Zazen وهو إسم يتكون من كلمتين الأولى زا Za بمعنى الجلوس وزن Zen أى التركيز. وتعنى زازن اذن بمعناها الضيق التركيز اثناء الجلوس على الرغم من أن هناك صورا من الزازن المتحرك الذى قد يشتمل على حركات مقننة مفروضه أو على غناء وانشاد بل وعلى القيام بالأعمال الروتينية العادية. ومع ذلك فإن كل اساتذة الزن الكبار يؤكدون على أهمية تعلم طريقة الجلوس الصحيحة وقد انثلت الساقين إلى الأمام وفتحت العينين مع النظر إلى الأسفل قليلا أما الذراعان فيكونا مستندان على الوركين وتوضع اليدين الواحد مهما فى الأخرى بضغط خفيف وكأنهما كوبين. ويعتبر انتصاب العمود الفقرى أمر ضرورى ضرورة مطلقة حيث أن هذا يمكن أن يجعل تداخل الذهن والبدن يتم بلا عناء.

فإذا ما أتخذ المرء الوضع السليم يبدأ التركيز عادة بمجرد العد البسيط للأنفاس. حتى إذا بلغ المرء الحد الذى يستمر فيه العد من تلقاء ذاته حمل المرء الذهن على التركيز فى التنفس حتى يتم التـوافق بين وقع التنفس والتـفكيـر. ومن المهم حـتى هذه المرحلة أن يكون للذهن فى تركـيـزه موضوعا. ويتم للذهن بهذا التخلى عن السيطرة على نفسه ليصبح عملية لا ذهنية تماما. وفى بعض الأحوال يتبع الموهوبون من المريدين أسلوبا يعرف باسم شيكان تازا Shikan-taza حيث يخلو الذهن

تماما من كل موضوع ولا يعود ينتبه إلى أى شيء. ولكن هذا الأسلوب نادرا ما يوصى به للمريدين المبتدئين لأن صعوبته الكبيرة كثيرا ما تحبط هممهم.

فإذا ما تتبع المريد رياضة الزازن حتى هذه المرحلة بقدر كبير من الهمة فستتحقق له مباشرة نتائج روحية هامه. فسوف يرى المرء مثلا عدم ترابط الأشياء وانفصالها. وسيتضح له كيف تتعاقب الأشياء الواحد منها بعد الآخر دون أى قسر كما يتبع النفس التالى النفس السابق عليه أو مثل الأفكار التى تتعاقب دون أى تدخل من عامل يحملها على ذلك. كما قد تتضح للمريد أيضا كيف نقع جميعا فى قبضة المعاناة لأنه يستطيع فى هذه المرحلة أن يتبين الميل الدائم للذهن أن يعاود السيطرة على نفسه وأن يضع فكرة ما فوق الأفكار الأخرى أو أن يحاول اللعب بالوظيفة التى تقوم بها العِلّية فيما بينها فيحاول أن يقسر الأفكار على أن تتجه الوجهة التى يريدها. وعند هذا الموضع يشير اساتذة الزن إلى الذهن على أنه «مجرى وتيار الحياة والموت» حيث أنه لا فارق جوهرى بيننا وبين تفكيرنا. وعندما يبدأ ذهننا فى مقاومة تيار التغير الأبدى فاننا نحاول بكل يأس وهلع أن نمسك بالحياة خوفا من الموت. ويتبدى الموت مخيفا لأنه يبدو وكأنما سيبتلع تيار الحياة وأن الحياة ليست إلا مجرد المقدمة المريرة للموت. أما إذا كان المريد قد مارس الزازن بالجهد الصحيح فإنه سرعان ما سيرى أن كلا من الحياة والموت ليسا إلا جزءا من التيار وأنهما ليست بدايته ولا نهايته.

ولكن هذا ليس منتهى المطاف أو الأنجاز الأخير فهذا ليس هو التحرير أو ما يسمى كنشو Kensho وهو ما يسعى إليه مريد الزن فمازال الذهن حتى هذه المرحلة نشطا تماما حتى وإن كان لا يركز إلا على وقع التنفس. والأغلب أن يقوم الاستاذ عند هذه النقطة أن يحدد للمريد ما يعرف باسم «كوان» Koan وهو سؤال لا يمكن الإجابة عليه أو مجرد تناقض بيّن ويفرض على المريدان يعطيه كل اهتمامه. وهناك العديد من نماذج الكوان التى يعرفها المطلعين على الكتابات الشعبية عن البوذية مثل : « ماذا تسمى صوت اليد الواحد عندما تصفق ؟» أو « ماذا كان شكل وجهك قبل أن تولد؟».

ومن الخطأ أن نفترض أن هناك نوع من الأجابة الخفية على مثل هذه الأسئلة. فهدف الكوان هو أن يتم التركيز عليه تركيزا شديدا حتى يتخلل السؤال كل الوجود الذهنى للمريد. وعند ذاك يصبح الذهن فى حالة شك جذرى وحيره لا تتوقف أو تشبع ويصبح غير قادر على أن يحتوى أو يتوصل إلى أية أجابة أيا كانت.

ويعتبر بلوغ هذه المرحلة أمرا ضروريا بالنسبة للزن حيث أن المرء لا يستطيع إلا عن هذا الطريق أن يكتشف أن الذهن ليس الوعاء الصالح لأى شيء دائم. وتكتسى الأجابات مظهر الدوام. وعندما يطلب الاستاذ الأجابة فانه يبحث عن ما يثبت أن المريد قد اكتشف هذا الجانب من وجوده وأنه لم يعد يبحث عن شيء يمسك به بالذهن.

ومن أشهر نماذج الكوان هذا الذى يتعلق بالمعلم جوشى Joshu الذى سأله راهب: « هل للكلب طبيعة البوذا أم لا ؟ وكانت أجابة جوشى هى ببساطة كلمة مو Mu وتعنى هذه الكلمة فى اليابانية مجرد النفى البسيط بمعنى لا أو ليس كذلك أو لا شيء. ولكن جوشى لم يكن يستخدم هذه الكلمة للنفى البسيط كأجابة على السؤال وكأنه يقول أن ليس للكلب طبيعة البوذا. فالكلمة مو لا تؤخذ بهذا المعنى. ولكنها فى الحقيقة لا أجابة أو مجرد تعبير للإشارة إلى السؤال ودون السماح لذهن المريد أن يستريح إلى أجابة تخلص ذهنه من الشك المستمر.

فلابد للشك أن يستمر حتى يتحول فعل التفكير نفسه. وفى تعليق على كوان جوشى قال مـو من Mu mon وهو أحد أساتذة زن الكبار: « لكى تحقق هذا الشيء العظيم الذى نسميه استنارة يجب عليك أن تنظر فى مصدر أو نبع أفكارك وبهذا تبيدها».

فإذا كنت عاجزا عن أن تستنفد ما يصعد من أفكار فيك فإنك ستكون كشبح يتمسك بالاشجار والحشائش (١٩)».. ولابد لنا أن نتساءل لماذا يؤدى النظر فى مصدر أو نبع الأفكار إلى أبادتها؟ والأجابة المدرسية على هذا والمتفقة تماما مع فلسفة الزن أن الأفكار تنبع من توق وشهوه داخلية ومن رغبة المرء لأن يهرب من المعاناة بالسعى وراء ماهو دائم ــ وهذا هو الطريق نفسه الذى به تنشأ المعاناة. فإذا ما أدرك المرء أن التفكير هو صورة من صور التوق والشوق فإن التفكير سيتوقف. ولا يعنى هذا أنه لن يكون هناك أفكار أو ذهن. ولكن على العكس يعين أن كلاهما يصبحان سائلين ويكونا مثل الماء يأخذان شكل الوعاء الذى هما فيه ولكن دون أن يكون لهما أية قوة خاصة بهما. وإذا ما رفض الوعاء أى المفكر بإصرار أن يزعج الذهن فسوف يبلغ الذهن إذن حالة من الراحة والسكون الكاملين فيعكس من على سطحه «قمر الحق» دون أى تشويه أو نقص. وبدلا من أن يكون هناك مفكر يكون هناك خواء أو فراغ. وليس هذا الخواء نوع من الفجوة أو مكان فارغ أو مكان لاشئ به فى مكان ما وسط الوجود. إنه سيكون الخواء الذى يسبق كل الأشياء. والحقيقة «أن طريق الزازن بالاستنارة يجعلنا نتحقق من أن جوهر الوجود هو الخواء الذى خرجت عنه كل الأشياء بالضرورة والذى سوف تعود ــ إلى ما لانهاية ــ إليه»(٢٠).

فليس الخواء هو خوائى وليس هو ذاتى وقد فرغت من التوق والشهوة. ولكنه هو الخواء

الذى يقع فى بداية ونهاية كل ماهو موجود. ولقد سبق لنا أن استخدمنا استعارة المجرى والتيار لمدلول تيار السامسرا الذى يطمع الحكماء الهندوكيون (الريشى) أن يعبروه. ولكننا وجدنا الآن أن البوذيين ليس لديهم أية رغبة فى بلوغ الشاطئ الآخر البعيد الذى هو فى رأيهم غير موجود على أية حال وهم لا يريدون إلا أن يستسلموا للتيار. بل وقد يحق لنا أن نتراجع هنا حتى عن وجهة النظر الجذرية التى تقول بها فلسفة الزن حول التيار. ولنتذكر هنا وصف سوزوكى للمنهج الذى اتخذه هوى نتج عندما قال أن على المرء أن « ينغلس فى المجرى وأن يمسك به فى ذات فعله »، فالواقع أن سوزوكى - إذا أردنا الدقة - لا يمسك تماما بوجهة نظر فلسفة الزن فى عبارته هذه. فإن يمسك المرء بالتيار فى فعله أو جريانه يعنى أنه يظل مع ذلك متميزا مفترقا عن التيار فهو اذن مازال يتمسك بنوع من الوجود المنفصل. وإذا أردنا استخداما أوفق لنفس الاستعارة فإن علينا أن نقول أنه ليس بالكاف أن نستسلم فقط للتيار بل أن علينا أن لا نوجد منفصلين خارجا عن التيار. فعلينا أن نصبح التيار نفسه فى تغيره اللانهائى دون أن نكون بأى معنى موضوعا يمضى مع التيار. وهكذا فكما تتغير المياه مع كل لحظة من لحظات مرورها فلا بد أن نكون نحن مثلها. وهذه الاستعاره بهذه الصورة هى التى تمسك بشكل دقيق جوهر فكرة الصيرورة فى الفكر البودى وفى ممارساته التى أشرنا إليها فى بداية هذا الفصل.

وهذه النظرة المتطرفة للوجود الأنسانى على أنه صيروره كان لها أثر متميز على الطريقة التى نظر بها البوذيون إلى الزمن وإلى التاريخ. فإذا أصبحنا متحدين فى الماهيه مع التيار فإن هذا يعنى أننا لم نعد متميزين أو منفصلين عن الزمن. فالفارق قد انمحى بين وجودنا وبين الزمن وقد ظهر ذلك بالفعل فى أعمال أحد الرهبان الصينيين الذين كتب أحدهم الكلمات التالية :

« إن الوجود – الزمن* يقف على أعلى القمم وفى أعمق أغوار البحر، وهذا الوجود - الزمن له ثلاث رؤوس وثمانية مرافق، وهذا الوجود – الزمن يبلغ طوله ست عشرا وثمانية عشر قدما، والوجود – الزمن هو عصا الراهب. والوجود – الزمن مذبه الذباب والوجود الزمن مصباح حجرى والوجود – الزمن هو أى أحد، والوجود – الزمن هو الأرض، والوجود – الزمن هو السماء.

ويورد دوجين Dogen الذى يعد أكبر معلمى الزن اليابانيين هذه الفقرة فى كتابه المؤلف فى القرن الثالث عشر وذلك ليدعم به فهمه للوجود وللزمن على أنهما لا ينفصلان. وبعد أن يورد

---

* المقصود هذا الموجود الذى نسميه الزمن (المترجم).

الفقرة السابقة يعلق عليها قائلا: « لابد للزمن أن يكون دائما معى. وأنا كنت دائما ولايمكن للزمن أن يتركنى» . ولم يكن هناك زمن لم أكن فيه فى الزمن، ولهذا فلا يمكن أن أعتبر متميزا فى وجودى عن الزمن . ثم يمضى دوجين مقررا : « لا تنظرن إلى الزمن على أنه يمر فقط طائرا، ولا تحسبن طيرانه وظيفته الوحيده . فلكى يطير الزمن لابد أن يكون هناك فارق بينه وبين الأشياء (٢١) .

والأمر فى الأغلب اننا نظن عادة أن الزمن يمر، على حين أننا نحن الذين نمر فى الحقيقة .

ويبدو فى هذا الاتجاه من التفكير أن النظرة البوذية للتاريخ قد تركت أثرا واضحا فيه . فما دام أنه لا يمكن التفرقة بيننا وبين الزمن فاننا بذلك نصبح تاريخيين تماما . فنحن لا نستطيع أن نقف على الشاطئ ونرقب التاريخ يمر بنا وكأننا لسنا فيه . ومن ناحية أخرى فإن التاريخ نفسه وفقا لهذه النظرة البوذية فارغ خواء تماما . فهو لا يعنى شيئا وراء ذاته . وهو مجرد تغير . أما تاريخايتنا فهى مجرد «الصيرورة» . والتيار يذهب فى الحقيقة إلى لا مكان، بل ليس هناك ما يمكن أن نعتبره التيار بشكل منفصل مستقل عن التشكل الدائم الذى يحدث للمياه الطبيعية بتأثير شطآن القناة التى تحتويها . فنحن تاريخيون تماما عندما نختار ألا نوقف تيار الفكر والعمل، ولكن التاريخ لا يحملنا إلى مكان معين . فليس للتاريخ مغزى ولا نهاية ولا علة من خارجه .

وبهذا الموقف على التحديد يجد البوذيون أنفسهم مهيئين تماما لمواجهة التهديد الذى لا معنى له للموت . ونجد مثالا لقيمة وقوة هذه النظرة فى مجموعة من الرسائل ارسلتها امرأة شابه كانت تموت بمرض السل ووجهتها إلى معلمها الذى علمها منهج الزن . ولقد استطاعت المرأة قبل أيام قليلة من موتها أن تحقق التحرر . وفى إحدى رسائلها الأخيرة تصف نتيجة تحررها قائلة :

«اننى فى المركز من «الطريق العظيم» حيث كل شئ طبيعى بلا توتر وبلا عجلة ولا توقف . وحيث لاهنا البوذات ولا أنت ولا أى شئ . وحيث أرى بلا عينى واسمع بلا اذنى . وليس هناك أثر لكل ما كتبت . بل وليس هناك قلم أو ورقا ولا كلمات ولا شئ على الاطلاق» .

أو ليس هذا الخواء الكبير الذى تحدثنا عنه ، بل لقد يرى الكثيرون أن الكلمات تصف الموت نفسه . ولكن على العكس من ذلك فإن هذه التجربة تقود إلى الفرح فى وجه الموت :

«إننى لا أستطيع أن أصف لكم كما أنا فرحة وكم أنا شاكرة لحالتى الحاليه . وهذا كله نتيجة للتزازن وللإصرار الذى لا يتوقف عند النجاح البسيط بل مضى فى الطريق مهماكلف ذلك مرور عدة حيوات . والآن أستطيع أن أبدأ القيام بتلك المهمة التى لا تنتهى لانقاذ كل موجود حى . وهذا

يجعلنى أبلغ حدا من الفرح حتى لا أكاد استطيع أن استجمع نفسى. فلك شيء مشرق متألق ملىء بالسعادة، السعادة والحب الخالص (٢٢).

وهذا الفرح الذى تعبر عنه ليس هو مجرد نتيجة بسيطه لأنها استنقذت من أن يبتلعها فك النسيان المخيف. ولكنه احساس ساطع متألق يشمل الحياة والموت فى نفسه. وهو علاوة على ذلك ابتعاث للرغبة فى استنقاذ « كل موجود حى» . ولا يشير هذا إلى نوع من التوق للبقاء أو اعادة التشكل فى إطار إلوهيه مخلصة. بل إن فرحها لا يكاد يكون من الممكن احتوائه كما لا يمكن للشعلة أن تحتوى أو تمسك الضوء. ويبدو أن الحب يرتبط بهذا الفرح كما يرتبط الدفء بالضوء.

ونكاد بهذه الملاحظات نبلغ أقصى ما نستطيع من الأقتراب من صلب التصور البوذى للموت. والذى نلاحظه مع هذه المرأة الشابه أن إنتصارها الروحى ليس فى أى جزء منه نتيجة للإنتصار على الموت من حيث هو. فليس الموت حتى عدوا بل أنه بمثابه المهماز الذى حركها لترى طبيعة تحررها بنفس الطريقة التى مضى بها البوذا إلى شجرة البودهى وإلى خلاصة الشخص. إن الموت يقوم كإشكال ولكن حل هذه الإشكال هو أكبر من الحياة أو الموت حتى أن كليهما يختفيا من دائرة انتباه من حقق التحرر. ونستطيع أن نستخدم هنا الاستعارة البوذية المألوفة التى تصف الموت بأنه فعل ليس أكثر جوهرية من قطع الهواء بالسكين. ولكن وظيفة الموت من حث انه يحث على التأمل لا يمكن تجاهلها هنا.

وقد قام راهب شهير بحركة اشتهرت عنه تشبه إلى حد ما تصميم سيد هارتا عندما اخذ جلسته تحت الشجرة، فقد أمسك الراهب بسكين فى يد وعود من البخور المشتعل فى اليد الأخرى وأعلن أنه إن لم يبلغ الاستنارة قبل أن ينتهى احتراق عود البخور فأنه سيغرس السكين فى صدره. وقد تحققت للراهب الاستنارة وقد بدأ البخور يحرق أصابعه.

وبمعنى آخر فإن ما يربحه المرء بالتحرر ليس هو انتصار على الموت يهبه مزيدا من الحياة بل هو انتصار على التوق والرغبة التى كانت فى الأصل السبب فى أن تكون الحياة مؤلمة والموت مخيفا.

ولقد تحدثنا عن فهم البوذية للحياة والموت من حيث أنهما متخيلان. وذلك لأن المرء ينشغل بالحياة والموت فقط عندما يتملكه الشهوه والتوق وبالتالى الرغبات فى أن يكون شيئا باقيا لا يمسه تيار التغير الأبدى – أى عندما تقود الرغبة والتوق المرء لان يرى شيئا وأن يكون شيئا ليس هو بالموجود القائم.

إن البوذية تتعامل مع الموت بأن تجعله وكأنه «كوان» أخير. فهو مصدر لأسئلة لا تنتهى للذات تصل بنا فى النهاية إلى أن ننكر الارتباط العلى بين الأشياء جميعا وحتى هذا القائم بين أفكارنا التى تؤدى إلى هذه النتيجة. فاجابة البوذية عن كوان الموت هى أن تقول «نعم» لهذا الأنفصال وعدم الترابط الذى يهددنا به الموت وأن تمحى أى إحساس أو تجربة بقيام مسافة بين وجودنا وبين التلقائية الخالدة غير المشروطة لكل ما هو موجود.

Notes

1. Zen Buddhism, p. 40.
2. J. Takakusu, Philosophy East and West, p. 70.
3. The Teachings of the Compassionate Buddha, p. 30.
4. Ibid., p. 57.
5. Ibid., p. 52.
6. Ibid., pp. 33 ff.
7. Buddhist Texts through the Ages, p. 163.
8. The Teachings of the Compassionate Buddha, p. 53.
9. Death and Eastern Thought, p. 130.
10. Buddhist Texts through the Ages, p. 58.
11. Streng, Emptiness, p. 98.
12. Ibid., p. 205.
13. Kapleau, The Three Pillars of Zen, p. 71.
14. The Teachings of the Compassionate Buddha, 44 ff.
15. Emptiness, p. 98.
16. Suzuki, Essays inZen Buddhism, Vol. 1, pp. 170 ff.
17. Robinson, The Buddhist Religion, pp. 90 ff.
18. Zen Buddhism, p. 76.
19. The Three Pillars of Zen, p. 71.
20. Ibid., p. 116.
21. Ibid., pp. 297 ff.
22. Ibid., pp. 278 ff.

Bibliography

E. A. Burtt, ed., The Teachings of the Compassionate Buddha (New York: 1955).

Witter Bynner, The Way of Life According to Laotzu (New York: 1962).

Chuang Tsu, Inner Chapters, trs. Gia-Fu Feng and Jane English (New York: 1974).

Edward Conze, I. B. Horner, D. Snellgrove, A. Waley, eds., Buddhist Texts through the Ages (New York: 1964).

Heinrich Dumoulin, A History of Zen Buddhism, tr. Paul Peachey (Boston: 1969).

H. Byron Earhart, Japanese Religion: Unity and Diversity (belmont: 1974).

Helmut von Glasenapp, Buddhism: A Non-Theistic Religion, tr. Irmgard Schloegl (New York: 1966).

Eugen Herrigel,Zen in the Art of Archery (New York: 1966).

Frederick Holck, ed., Death in Eastern Though (Nashville: 1974).

Philip Kapleau ed., The Three Pillars of Zen (Boston: 1967).

Lao TZv, Tao te Ching, tr. D. C. Lau, (Baltimore: 1970).

Richard H. Robinson, The Buddhist Religion: A Historical Introduction (Belmont: 1970).

Nancy W. Ross, Three Ways of Asian Wisdom, (New York: 1972).

Frederick Streng,Emptiness: A Study in Religious Mreaning (Nashville: 1967).

Beatrice Lane Suzuki, Mahayana Buddhism (New York: 1966).

D. T. Suzuki, Essays in Zen Buddhism, 2 vols. (London: 1927).

---- Zen Buddhism (New York: 1966).
J. Takakusu, "Buddhism as a Philosophy of Thusness," Philosophy East and West, ed Charles A. Moore (Princeton: 1946).
Edward J. Thomas, the Life of the Buddha (New York: 1972).
Laurence G. Thompson,Chinese Religion: An Introduction (Belmont: 1969).
Arthur Waley, The Real Tripitaka (London: 1957).
Alan Watts, The Way of Zen (New York: 1966).
Guy Richard Welborn, The Buddhist Nirvana and Its Western Interpreters(Chicago:1968).

الفصل السادس

الموت من حيث هو محتوم
التـــــــاريـخ

(٧) اليهودية

يعتبر التصور اليهودى للموت تصورا محوريا لدراستنا وذلك لسببين : الأول إنه كان ذا تأثير واسع المدى أثر فى التفكير فى الموت فى كل العالم الغربى. والثانى أن تجربة اليهود مع الموت خلال تاريخهم، وعلى وجه الخصوص ذلك الفصل من تاريخهم فى القرن العشرين الذى عرف باسم «المحرقة» Holocaust جعل هذه الطريقة من التفكير تكون موضوعا لأحكام قاسية كثيرة.

وبشيء من المبالغة، وإن كانت غير مسرفة، نستطيع القول بأن اليهودية تمثل النموذج الرئيسى للتفكير الذى يعتبر بديلا للتفكير الأفلاطونى فى الغرب. ويقع الفارق المميز بينهما، من وجهة نظر هذه الدراسة، فى الموقف من التاريخ. فكما رأينا فى دراستنا لأفلاطون، وكما سنرى فى منظور آخر خلال دراستنا للأفلاطونية المحدثة فإن نتيجة التطلب لإتصال الوجود الانسانى ودوامه فى المعرفة كان بمثابة تراجع عن التاريخ. وقد أتخذ اليهود موقفا مضادا لهذا تماما. فلم يكن خلاصهم المنشود من التاريخ بل من أجله. ولهذا سببت «المحرقة» الكثير من البلبلة والاضطراب الفكرى. فهى لم تكن مجرد فاجعة فظيعة فى حد ذاتها فقط. ولكنها وضعت اليهود وغير اليهود على السواء أمام السؤال هل التاريخ مخلص ام مفضى إلى اللعنة الأبدية .

ونظرا لأن العديد من جوانب الفكر الحديث حول الموت قد دار حول أسئلة أبرزها بقوة الجانب العقلى والشخصى من تاريخ اليهود مما سيضطرنا فى معالجتها لشيء من الإطالة فى هذا الفصل.

« فى البدء خلق الله السموات والأرض* ». وهذا التقرير البسيط الذى هو الجملة الأولى فى الكتب العبرية يتضمن فى ذاته العلامات المميزة للديانة اليهودية. وقد يمكن ارجاع تفرد اليهود بين ديانات وثقافات العالم إلى هذه الجملة نفسها.

---

* كل النصوص لمأخوذة عن كتب العهد القديم (التوراة) مأخوذه من الترجمة العربى المستخدمة فى مصر والتى صدرت طبعاتها جميعا بجمعية الكتاب المقدس والطبعة المستخدمة لعام ١٩٥٦م (المترجم).

فقولهم « فى البدء » بمعنى أنه كانت هناك بداية هو فى ذاته معتقد متفرد. فمثل هذه الجملة لا يمكن أن تكون مفهومه أو معقولة بالنسبة للهندوكين أو البوذيين ولا يمكن أن يكون لها مكان فى كتبهم المقدسة. أما بالنسبة للعقل العلمى الحديث فإن مثل هذا الزعم يقع تماما خارج مجال الكلام ذو المغزى أو الدلالة حتى لا يكاد يمكن أن يناقش أو تقام حوله الحجج. ولقد رأينا فى فصل سابق عند حديثنا عن التفكير العلمى أنه لا يسمح بالشذوذ أو الخروج عن الاتساق. فقد قام التفكير العلمى فى الحقيقة بهدف استبعاد كل ما يكتشف من شذوذ وبالتالى فرض قوانين موحدة فى كل محاولاتنا لوصف العالم. ومع الزعم أنه كانت هناك بداية مطلقة فإننا نتخلى عن كل محاولة لاثبات سيادة القوانين الموحدة لأنها تصبح بلا دلالة أو مغزى. فلكى يكون أى شيء فى إطار القانون فلابد أن يكون قائما فى سلسلة من الحوادث التى تأتى قبله وبعده وفقا لقالب يمكن تمييزه وفهمه. ومثل هذا الالتزام بوجود القانون يجعل من الممكن لذلك التنبؤ بما سيحدث كنتيجة لحدث معين واكتشاف مصادره وأصوله. ولكن اليهود القدامى قد أغلقوا بقولهم ببداية مطلقة كل طرق البحث حول العلة الأولى أو الغاية الأخيرة لكل ماهو موجود. وهذا جعل من المستحيل على المؤمنين من اليهود ـ كما سنرى أن يفسروا العالم فى حدود العالم.

ولقد أصبح من المألوف فيما بعد بين الفلاسفة وخاصة الفلاسفة المسيحيين أن يفكروا فى عبارة « الخلق من العدم» Creatio ex nihilo. وقد يفهم من هذه العبارة بمعناها الحرفى أنها قادرة على الامساك بمعنى التقرير أو الجملة الأولى فى الكتب المقدسة. ولكن هذا فى الحقيقة حكم مضلل من وجهة النظر العقلية والدينية على السواء. فلاشك أن العبارة قد جاءت من التأمل العقلى حول ما قد يكون قد سبق الخلق والتطلع إلى معرفته. فإذا كان هذا هو العدم، فهل من العدم إذن قام الخلق؟ ولا مفر هنا من أن يصبح العدم شيئا ما يكون بمثابة السابق على ظهور السموات والأرض بحيث يعطى شيئا من الراحة العقلية للعقل الذى يعجز عن الصبر أمام فكرة البداية المطلقة. ولا نستطيع أن نؤكد هنا على نحو مقنع بما فيه الكفاية أن عدم الصبر هذا لم يكن بينا قائما لدى مؤلف العبارة أو واضعها.

بل ويجب أن نقرر بداية بالطبع، أن اليهود أنفسهم كثيرا ما وجدوا أن من المستحيل عليهم الرضاء بالمعنى الحرفى الصريح لهذه الكلمات. ففى قرون تالية كتب حبر* تلمودى ليقدم رواية أخرى لهذه البداية التى تشير إليها العبارة قائلا :

---

* الكلمة المستخدمة المألوفة هى Rabbi وهى من العبرية وتعنى معلمى وقد تغير معنى الكلمة لتصبح دالة على الرئيس الرسمى لجماعة يهودية أو الذى أعد لمثل هذا الدور. وكل هوامش الفصل تقريبا من المترجم مع الحرص على ذكر المصدر والمرجع. (المترجم).

« فى البداية، وقبل الفى عام من السماء والأرض، خلقت أشياء سبعة: التوراة التى كتبت بنار سوداء على نار بيضاء لترقد فى حجر الإله، والعرش الالهى الذى أقيم فى السماء .. والجنة على يمين الرب والنار على الجانب الأيسر، والحرم السماوى أمام الرب مباشرة وعلى محرابه جوهرة قد حفر عليها اسم المسيح، والصوت الذى يصيح عاليا، «عودوا أنتم يا أبناء الناس(١)».

وهناك عدة صور مفصلة أخرى لأسطورة الخلق فى الأدب اليهودى ولكننا نتبين بوضوح أن هذا الكاتب مثل غيره لم يغير من شيء أساسى. فكل هذه الصور للأسطورة لا تنفى الخلق نفسه، وعلى حين أنها قد توحى بأن هناك شيئا آخر قد سبق خلق السموات والأرض فانها تقرر بوضوح أنه مهما كان ذلك السابق فهو أيضا مخلوق. فهناك فى هذه العبارة حدان فقط هما الرب وما خلقه. فليس هناك مادة وسيطة استخدمها الصانع الخالق كما لم يكن هناك مكان سابق يمكن للرب أن يضع فيه الأرض ولا فكرة أو مبدأ يتبعهما الرب فى تجميع الكون. وعلى هذا فنحن لا نعرف شيئا عن الرب من خلال قدرته على الخلق. ويقول الفيلسوف اليهودى الكبير فيلون اليهودى من القرن الثانى الميلادى Philo Judaeus: « لم يتوقف الرب أبدا عن خلق شيء آخر ولكن كما أن من خاصية النار أن تحرق والثلج أن يبرد فكذلك من خاصية الرب أن يخلق(٢)».

وهكذا نرى فيلون يحيل الخلق إلى مبدأ إيجابى من حيث قدرتنا على معرفة الرب. ولكن قدرة الله المستمرة على الخلق يراها معظم المفكرين اليهود على أنها بمثابة ستار يقف أمام العقل المتأمل. فنحن لا نستطيع أن ننفذ خلالها إلى عقل الرب، فلا نعرف شيئا عن خطته أو مقاصده من الخلق. ويكتب فى ذلك الفيلسوف ابراهام هيشل Abraham Heschel من القرن العشرين: « كل ما نسمع عنه هو سر الفعل الخلاق للرب ولا نجد كلمة عن المقصد أو المعنى. وهذا ينطبق على خلق كل الموجودات الأخرى. فلا نسمع إلا عما يفعل لا عما يفكر(٣)». ويقيم موسى بن ميمون Moses Maimonides 1140-1205 الحجة على أن مبدأ الخلق الذى يجعل البداية المطلقة من ارادة الرب يجعل من المستحيل علينا أن نسأل الرب لماذا؟ ويكتب قائلا: «وبقبولنا الخلق تصبح كل المعجزات ممكنة، ولسنا بحاجة إلى تفسيرها. فعلى كل الأسئلة التى تسأل: لماذا؟ هناك اجابة واحدة: تلك هى إرادته وهكذا شاءت حكمته (٤)».

وكما أن العالم لا يمكن أن يفسر فى حدود ومنطق من العالم فكذلك الرب لا يمكن أن يفسر بحدود ومنطق العالم – ولا أن يفسر العالم بحدود الرب. فمذهب الخلق يوحى إذن أنه مادام من المتعذر تفسير أى شيء فإن كل ماهو موجود هو إذن معجزة. والكون فى مجموعة معجز.

وعلى الرغم من أن الكون ككل هو معجز فلا يمكن مع ذلك التأكيد على أن سر ظهوره ليس فى شيء منه. بل هو معجزة فقط لأن مصدره يقع خارجا عنه وفيما هو مختلف جذريا عنه. وقد ترتب على هذا التصور نتائج هامة بالنسبة للحياة اليهودية وبالنسبة للحضارة الغربية من حيث أن الديانة اليهودية كانت من العناصر الأساسية التى شكلت ثقافة هذه الحضارة. فنتيجة لهذه التفرقة المطلقة بين الرب والعالم فإن العالم قد أصبح مفرغا تماما من كل أثر للألوهية وليس فيه أى جزء أو جانب من سر تلك القدرة الخاصة بالألوهية. وليس للعالم أى خطة أو مشيئة مستقلة منفصلة عن خالقه. وعلى ذلك فليس هناك شيء دنيوى أو أيضا انسانى يستحق العبادة. وليس فى الأرض شياطين أو قوى سحرية أو اسرار شيطانية.

وهناك نظام واحد لا جدال فيه فى عالم الخلق يمثل السلطة والقوة: وتمثله سيادة الرجال والنساء على بقية الأرض. وقد قررت هذه السيادة من زمن الخلق نفسه.(انظر: التكوين ١ :٢٦): « وقال الله نعمل الانسان على صورتنا كشبهنا. فيتسلطون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم وعلى كل الأرض وعلى جميع الدبابات التى تدب على الأرض».

ومع ذلك فإن كل أوامر السلطة تخضع مع ذلك لأن تنقض أو لأن تتغير فجأة. وليس هناك كهنوت أو منصب ملكى أو علاقة عائلية يمكن أن تعطى لفرد واحد حق السيطرة المطلقة على الآخرين. أما من حيث العلاقة بين الطبيعة الإنسانية والحيوانية والطبيعة المادية فليس هناك موضوع للجدل حول السلطة. بل أنها فى الحقيقة مشابهة لعلاقة الرب بالخليقة: فلنا أن نتصرف فيها كما نريد ودون سبب آخر غير منفعتنا ولذتنا *.

وعلى الرغم من أن مصطلح « الصوره» و « الشبه» هى مصطلحات غير اصطلاحية فإنها قد استدعت الكثير من التفسيرات والشروح الفنية الاصطلاحية. فيقول فيلون وهو نموذج للمفكرين اليهود الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية، يفسر كلمتى الصوره والشبه للرب بأنها اشارة إلى أهم أجزاء الروح. ويعنى به العقل(٥)**. ويتابع فيلون شرحه لآية أخرى من آيات سفر التكوين التى تتعرض

---

* ولكن هذا غير صحيح صحة مطلقة. فهناك فى الانجيل وفى التراث اليهودى اللاحق عليه ترد تعبيرات عن كراهية القسوة فى معاملة الحيوان: فيقول لنا كتاب اللاويين (٢٢ :٢٨: «وأما البقرة أو الشاه فلا تذبحوها وابنها فى يوم واحد»

** كما أن هناك تحديد دقيق لطريقه وأسلوب للذبح من التحديد لشكل السكين إلى طريقة وضعها على رقبة الحيوان وذلك عند الحديث عن القربان الطقسى وهى تستهدف اساسا تجنيب الحيوان الألم غير الضرورى.

(٥) A usubel, The Book of Jewish Knowledge (المؤلف).

لقصة الخلق وهى الآية تكوين:٢:٧ ، وجبل الرب الاله آدم ترابا من الأرض. ونفخ فى أنفه نسمة حيوة. فصار ادم نفسا حية، .

ونجده يمضى فى تعليقه وشرحه ان هذا الذى نفخه الرب لم يكن إلا «الروح الإلهى» الذى أرسله الرب نفسا فى المخلوق من التراب فطمأننا ان هذا المخلوق قد شارك فى جزء من الألوهية(٦) .

ويظهر مثل هذا الرفع للتفرقة بين ماهو إلهى وماهو إنسانى والجمع والتوفيق بينهما فى مواضع كثيره من الأدب اليهودى.

فنجد مثلا ان دارسا دقيقا مثل تيودور جاستر Theodor Gaster يشير إلى تلك الشرارة الإلهية التى هى دائما قائمة بالفطره فى الانسان ولكنها ترقد خامدة تحت تراب فنائيته(٧)، .

أما هيشل Heschel فيبدو فى تعليقه أقرب إلى التراث المركزى لليهودية عندما يعلق قائلا: « إن الصورة ليست فى الانسان ولكنها الانسان(٨)، . فالصورة عنده لا تتعلق أساسا بعلاقة الانسان بشىء فى داخله كما أنها لا تتعلق أساسابعلاقة الانسان بالرب. ويبدو أن الحبر سعديه الكبير من القرن العاشر SAADIA(٨٩٢ - ٩٤٢) كان أقرب إلى المعرفة عندما اشار إلى ما يراه المعنى الأصلى للآية مقررا أنه قد منح الانسان بصنعه إياه فى صورته تفوقه بالحكمة: فبفضل هذه الحكمة ، استطاع الانسان أن يخضع الحيوانات حتى تحرث له الأرض ويجلب ثمارها واستطاع بفضلها أن يستمد الماء من باطن الأرض وأن يحمله إلى سطحها بل واستطاع بفضلها أن يخترع عجلات الرى التى ترفع الماء آليا. وبفضلها أصبح قادرا على بناء القصور العالية وصناعة الملابس الرائعة وإعداد أطباق الطعام الشهية. وبفضلها أصبح قادرا على تنظيم الجيوش وممارسة أدوار الملوك وسلطاتها لإقامة النظام والمدنية بين البشر(٩)، .

ولقد أكدت على هذه النقطة لأنها ذات تأثير مباشر على الفهم اليهودى للموت وعلى الفواجع الكبيرة التى كانت جزءا من التاريخ اليهودى. ونجد أن الباحث المعاصرالحديث ريتشارد روبنشتين Richard Rubinstein يوجه نقدا لاذعا للمعتقد اليهودى فى الخلق الذى يرى أنه قد أفرغ الأرض من قواها المقدسة ومنح الرجال والنساء السلطة للسيطرة عليها لخدمة أغراضهم وأن ذلك هو ماقاد إلى علمانية وبيروقراطية العالم الحديث. وفى تحليل له للتاريخ الحديث، سوف نعود إليه فيما بعد لنلخصه فى هذا الفصل، نجد روبنشتين يحاول أن يدلل على أن معسكرات الموت النازية تمثل انتصارا للبيروقراطية فى عالم دنيوى (علمانى) . ويقول « إنه من الأمور الجوهرية أن ندرك وأن

تتبين كيف أن عملية العلمانية التى افضت إلى الموضوعية البيروقراطية المطلوبة لتنفيذ معسكرات الموت، كانت نتيجة أساسية وقد تكون محتومه لتيارات التراث الدينى اليهودى المسيحى فى الغــرب(١٠)،. ولا يذكر روبنشتين بالطبع أنه قد حدثت تغييرات عميقة فى ثقافة الغرب خلال الخمسة والعشرين قرنا التى تفصل بين عصر التوراة والعصر الحاضر ولكنه يستمر قائلا : « ففى عالم التوراه يقع كل نشاط انسانى تحت حكم الله صالح مطلق القدرة. أما فى العالم الحديث فإن هذا الاله الصالح المطلق القدرة قد اختفى بالنسبة لكل غرض عملى واقعى. وأصبح الانسان وحيدا فى هذا العالم وحرا فى أن يسعى لكل ما يختاره من أهداف ».

وقبل أن نصل إلى فهم واضح للعقل التوراتى فإن علينا أن ندرك مامعنى أن يعيش المرء فى عالم تنفى عنه القدسية ولكنه يظل تحت حكم إلهى صالح قادر قدرة مطلقة. وسوف نشوه إشادة سعديه بالحكمة التى تضمنت لديه تنظيم الجيوش والمعسكرات لو أننا تصورنا أنه كان يعنى مجرد عالم قد خلص من الحكم الصارم العنيف للرب. وعلى هذا فسؤالنا موجه إذن إلى كيف يمارس الرب حكمه فى عالم نسيطر نحن عليه سيطرة لا منازع لنا فيها .

وهناك فى الحقيقة فى سفر التكوين قصتان للخلق تأتى الواحدة منهما بعد الأخرى دون أى توقف أو انقطاع حتى أن القارىء غير المتمعن لا يكاد يحس بما حدث فى السرد من كسر وتغير. وفى القصة الأولى يخلق الرب فى اليوم السادس ذكرا أو انثى لا اسم لهما بعد أن صنع كل شىء آخر. وفى القصة الثانية يصنع الرب رجلا من التراب ويتنفس فيه ليعطيه الحياة ثم يضعه فى حديقة. ولا يعطى الرب هذا الرجل إلا وصية واحدة فقال له أن يأكل من جميع شجر الجنة بحرية واما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها لأنك يوم تأكل منها موتا تموت.(تكوين :٢/١٦-١٧). وبعد ذلك فإن المرأة التى خلقها الرب لأنه « ليس جيدا أن يكون ادم وحده » قد اقتربت منها الحية وحثتها على أن تأكل من الشجرة المحرمة مؤكده لها انكما « لن تموتا بل الله عالم أنه يوم تأكلان منه (ثمر الشجرة التى وسط الجنة) تتفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين الخير والشر » .(تكوين ٣:٥) . وبالطبع كانت الحية كاذبه وكان الله منفذا لوعيده. فقد طرد الاثنان من الجنة وعلى حدودها، اقام شرقى جنة عدن الكروبيم * ولهيب سيف متقلب لحراسة طريق شجرة الحيوه .(تكوين: ٣/ ٢٤) . وعوقب الأثنان لعصيانهما بألآم الولاده ومشقة العمل ليعيشا ويحكم الموت

---

* كائن فى خدمة الله أو مكان مقدس يصور عادة بأجنحة كبيرة ورأس انثى وجسد حيوان فى العبرية Kerubh وفى الأغريقية Cheroub) .

أو الفناء . ولكن الموت أو الفناء لم يكن مجرد عقابا . فلقد وعدتهما الحية أنهما لن يموتا لأنهما سيكونا مثل الله يعرفان الخير والشر. وعدم الفناء ومعرفة الخير والشر هما على وجه التحديد ما يفرق الالهى من الانسانى. وقد كانت القضية فى الجنة بسيطة : فقد كان للرجل والمرأة إما أن يحصلا على المعرفة أو على الخلود وليس الاثنان معا. وبما أنهما قد اختارا أن يحصلا على الأمرين معا فإن طرد الله لهما لم يكن إلا إعادة للوضع الأصلى إلى ما كان عليه. وعلى أية حال فإنهما بعد ذلك قد حصلا الآن على معرفة الخير والشر.

ومن الواضح أن الرب لم يقم بأى إجراء واضح لمحو هذه المعرفة منهما. ولاشك أنه كان قادرا على أن يفعل غير ذلك. فكان قادرا على أن ينزع شجرة المعرفة فيسمح لهما أن يعيشا إلى الأبد بلا وعى فى ظلام الجهالة .وكان لقرار الرب هذا نتيجتان خطيرتان.أولاهما أن الفناء أو الموت، وإن كان عقابا، إلا أن الأهم أنه يجب أن يفهم على أنه الحقيقة التى لا تنحل ولا ترفع من الوجود الإنسانى والتى تفصل إلى الأبد بين ماهو إنسانى وما هو إلهى: فهو تذكرة دائما باننا مخلوقات ولسنا خالقين.أما النتيجة الثانية فهى أننا مازلنا نمتلك معرفة الخير والشر. فلم يتضمن العقاب حرماننا من هذه المعرفة ولهذه النقطة أهمية خاصة فيما يلى من تراث دينى ولهذا فإنها تستحق أن ننظر فيها بمزيد من الدقة والتحرى. فيجب أن نلحظ أن خطيئة آدم وحواء فى حق الرب لم تكن مجرد العصيان بل أن هذا العصيان قد أخذ شكل تحصيل المعرفة. وكون أنها معرفة بالخير والشر تعتبر أقل أهمية ووزنا من أنها معرفة من حيث هى معرفة. فالواقع أن التعبير معرفة بالخير والشر ليس له إحاله خلقية صريحه ولكنه على وجه أصح يشير إلى معنى شامل واسع. فالمقصود هنا أن آدم وحواء بأكلهما من هذه الشجرة قد أصبحا على معرفة «بكل شىء تقريبا» ولكن ليس هناك بالتأكيد ما يعتبر فارقا بين الانسانى والالهى أكثر من المعرفة. فالرب وحده هو القادر على أن يعرف كل شىء. أما المعرفة الانسانية فهى معرفة محدودة وأى محاولة لتجاوز هذه الحدود يجب أن تعتبر ادعاءا للألوهية من جانب الانسان. وقد كررت التوراة فى أكثر من موضع تذكيرنا بعدم قدرة المعرفة الانسانية على فهم ماهو خاص بالرب.

ويبقى مع ذلك اننا لسنا مجردين تماما من المعرفة مهما كانت محدودة. فنحن لسنا صم بكم وبلا عقل كالحيوانات. ولكن يمكن التمييز بين مالنا من معرفة وبين معرفة الله بأن نتذكر أن الزوج الأول (ادم وحواء) قد فقدا حقهما فى الخلود عندما عرفا وطردا من الجنة. فمع المعرفة جاء الموت وضرورة أن يعملا فى شؤون حياتهما. فهما لم يعودا يستطيعان أن يعيشا فى حاضر خالد لا تفكير فيه ولا قلق أمام ما يخفيه المستقبل من أشياء غير مؤكدة. وعندما طردهما الله من الجنة فقد دفع

بهما إلى قلب الزمن . وبدلا من أن يجعلهما بلا موت قد جعلهما تاريخيين وأصحاب معرفة . ولابد أن يظلا دائما فى حالة تجول تشدهما إلى الامام دائما رؤية لمستقبل لا يستطيعا أن يختتماه ولا أن يجعلاه حاضرا بينما يتبعهما ماض يتغير معناه تغيرا دائما. لقد عاشا فى الجنة فى خلود ولكن فى لا وعى أما خارج الجنة فعليهما أن يعيشا بين التذكر والأمل.

وهذا التأكيد على أن الرب قد جعل من الموت وسيلة توضيح الحدود بين ماهو انسانى وماهو الهى قد انتهى إلى التقليل من شأن طبيعة الموت من حيث أنه عقوبه. حقا أن كتب التوراة مليئة بالإشارات إلى الموت الذى كان بوضوح نوعا من العقوبة التى يفرضها الرب. غير أننا إذا نظرنا بقدر أكبر من التمعن إلى هذه النماذج من الاشارات فاننا نجد أن العقاب للجرائم كان الموت عندما كان المخطىء يعتبر فقط متجاوزا لحدود إنسانيته. فقد حطم الرب برج بابل لأن بناته قد أظهروا مهارة فائقة لا فى عبقريتهم الهندسية فقط بل وأيضا فى تنظيمهم الاجتماعى فلقد أصبحوا شعبا أو أمة واحدة يتكلمون لغة واحدة. فهذا الوضع الذى كان من الممكن أن يعتبر وضعا متميزا يُمتدح للمجتمع الانسانى قد حطمه الرب وقال ، هو ذا شعب واحد ولسان واحد لجميعهم وهذا ابتداؤهم بالعمل. والان لا يمتنع عليهم كل ما ينوون أن يعملوه، (تكوين ١١:٦) . فلا يصح أن تكون كل الأشياء ممكنه إلا للرب وحده وليس غير الرب ماهو غير خاضع لتقلبات التاريخ غير المنتهى ونسبيته.

وفى الاتجاه المقابل فإن على البشر ألا يعيشون كالحيوانات كما أنه لا يحق لهم أن يعيشوا كآلهة. ، وكل من اضطجع مع بهيمة يقتل قتلا، (خروج: ٢٢:١٩) . وتبدو العقوبة الكبيرة بالاعدام للجرائم الجنسية شديدة صارمة. فالزنا وغشيان المحارم واللواط كلها تعاقب بالموت. ، وإذا إتخذ رجل أمرأة وامها فذلك رذيلة. بالنار يحرقونه وأياهما ..، لاويين ٢٠ : ١٠-١٤) . ولكن ليست كل الجرائم الجنسية تعتبر كبائر. فإذا اضطجع رجل مع آمة مخطوبة لآخر ، لا يقتلا لأنها لم تعتق، (لاويين: ١٩ :٢٠) . وقد ننظر نظرة ضيقة إلى هذه الآيات المحيرة فنقول ببساطة أن العبرانيين القدامى كانوا مسرفين فى حجم الانتقام لحماية الاخلاق التقليدية وعلى الخصوص فى الحالات التى تعتبر فيها المرأة المرتبطة بالزواج يمكن اعتبارها من ممتلكات الزوج. اما إذا وسعنا نظرتنا فإننا نستطيع أن نتبين أن الجرائم الجنسية التى كانت تعتبر جرائم مستنكرة تماما هى تلك التى تهدد المؤسسات الأساسية للمجتمع والتى لا يمكن القبول باضعافها إلا مع القبول بإضعاف المجتمع ككل. وحيث أن ما يربط المجتمع هو رؤيته التى تفرض نفسها لمصيره التاريخى فإن الجرائم التى تؤثر

ى جذور تاريخية الشعب كانت هى الجرائم التى تواجه بضربات قاضية. وإذا كان ليس هناك شك فى قسوة هذه الاحكام فإن هدفها يظل مع ذلك واضحا لا شك فيه.

ويمكن تكرار هذا القول فيما يتعلق بالأعمال الأكثر وضوحا التى كان يفرضها الرب لتحطيم أعداء اسرائيل. فمن المتوقع من الرب دون تخلف أن يكون منتقما فى حمايته لشعبه من الشريرين. وهكذا نسمع صاحب المزامير يقول: (مزامير: ١٧: ٨ -١٤): (٨) أحفظنى مثل حدقه العين. بظل جناحيك استرنى (٩) من وجه الاشرار الذين يخربوننى أعدائى بالنفس الذى يكتنفونى(١٠) وقلبهم السمين قد أغلقوا. بافواههم قد تكلموا بالكبرياء. (١١) فى خطواتنا الآن قد احاطوا بنا. نصبوا أعينهم ليزلقونا إلى الأرض. (١٢) مثله مثل الأسد القرم إلى الافتراس وكالشبل الكامن فى عرينه. (١٣) قم يارب. تقدمه. أصرعه. نج نفسى من الشرير بسيفك. (١٤) من الناس بيدك يارب من أهل الدنيا. نصيبهم فى حياتهم. بذخائرك تملأ بطونهم. يشبعون أولادا ويتركون فضالتهم لأطفالهم ..»*

فليس من الكافى أن يهزم الاعداء بل لابد أن يقضى عليهم بعنف ولابد لاطفالهم الأبرياء أن يعانوا معهم. ولاشك أن هذه المشاعر متطرفة ولكن المنطق خلفها واضح مع ذلك: فالأمر البالغ الأهمية أن يظل تاريخ الشعب متصلا وأن لا يزول أو يتبدد الأساس الذى يقوم عليه الأمل. والرب هو رب الموت ولكن الموت هو الأساس الذى يبنى عليه التاريخ. وحتى عندما يبدو أن الموت هو فى المقام الأول عقابا أو مجرد انتقام فهو دائما فى صالح الاحتفاظ بالطريق مفتوحا لكى يتحرك شعب اسرائيل إلى الأمام فى مسار مستقبلهم الذى لم ينتهى. فالعلاقة المقدسة بين الرب وشعبه فى أعلى صور قداستها ليست هى اذن العلاقة التى يستبعد فيها الموت أو يمنع بل هى العلاقة التى يتم من خلالها ضمان التاريخ واستمراره. وقد أعلن هذا الضمان مباشرة فى القصة الافتتاحية فى سفر التكوين. فإذا كان التاريخ قد بدأ بالطرد من الجنة فقد كان الحدث الأول فى التاريخ هو حادث قتل. ففى نوبة من الغيره قتل قابيل ابن آدم وحواء، أخاه هابيل. وبعد هذه الحكاية مباشرة تحمل حواء من جديد بابن آخر وتروى القصة عن حواء بعد أن ولدت: (تكوين/٤: ٢٥) «قائلة لأن الله قد وضع لى نسلا آخر عوضا عن هابيل لأن قايين كان قد قتله».

ومرت عدة أجيال بعد آدم وحواء وغطى الرب الأرض بطوفان لم ينجو منه إلا نوح وعائلته. وبعد أن انحسرت المياه أعلن الرب إلى نوح٠(تكوين ٩: ١١) «اقيم ميثاقى معكم فلا

---

* يجب أن نتذكر أن المزامير كانت مصاغه شعرا.

ينقرض كل ذى جسد أيضا بمياه الطوفان. ولا يكون أيضا طوفان ليخرب الأرض». وهذا الميثاق أو العهد الذى اقامه الرب كانت له قوة التعهد أو الوعد من الرب ومن شعبه بأن يلزموا أنفسهم بتاريخ متصل. وعلى هذا فإن العلاقة الجوهرية مع الرب هى اتفاق صنع فى الماضى ولكنه ملزم فى المستقبل. ويكتب ابراهام هشل (١٢): «أن تؤمن يعنى أن تتذكر». ومهما أصبح التاريخ مؤلما أو محزنا فإن ولاء شعب اسرائيل لوعد ربهم سيظل دائما هو «المعتمد والملاذ للمعنى(١٣)» فى هذا التاريخ.

والرب يمارس اذن حكمة على شعبه فى الأساس بأن يستبقى الفارق بين ماهو انسانى وماهو الهى. والموت هو الذى يقيم هذا الفارق ويدعمه. ولكن يجب أن نعاود التأكيد أن الموت لا يجب أن يفهم على أنه عقاب لكون الانسان انسانا بل هو عقاب فقط عندما يرفض البشر أن يعيشوا فى حدود انسانيتهم. فليس الموت اذن عقابا فرضته أهواء إلوهيه منتقمه أو شريره على الجنس البشرى بأكمله. ولكنه واحد من الخصائص الجوهرية للإنسانية. وأن يكون الانسان انسانا تعنى أن يكون قادرا على أن يموت. فليس الموت اذن شرا أو أنه كارثه مقدرة تقطع الانسان عن بركات حياته. بل الأمر على العكس، فإن الكتب العبرية تؤكد بوضوح أن الرب يعد بأكبر بركاته وأثراها، ليس بالرغم من الموت بل من خلاله فى الحقيقة. وعن طريق الموت، من حيث أنه موت يصبح التاريخ ممكنا والتاريخ هو اكبر بركات الرب لأطفاله. ولهذا علينا أن ننظر بمزيد من التمحيص فى العلاقة بين الموت والتاريخ. والموت يأتى من يد الرب، ومن يد الرب وحده. فليس للموت قوة ذاتيه. وليس هناك أية قوى عاملة فى الموت ومستقله عن الرب. ومادام أن الرب قد التزم بوضوح بالتاريخ من خلال الميثاق الذى تكرر متجددا على مسار القصص التوراتى فإن للموت قوة إعادة تحريك وشحن ديناميكية التاريخ. أما كل الوفيات الشخصية التى يقص عنها أدب التوراة فإنها جميعا تروى مع إبراز معنى أن حياة المتوفى كانت قد أكملت وأنه قد عاش حياته حتى حدودها الملائمة المعقوله: «فكانت كل أيام آدم التى عاشها تسعمائه وثلاثين سنه ومات». (تكوين ٥/٥). ويبدو أن واضعى التوراة لم يهتموا بالطول المفرط لحياة آدم ولا افراد نسله المباشرين. ودلالة العبارة وقوتها هى فيما توحيه بأن آدم قد حقق مسؤولياته أو التزاماته نحو التاريخ ثم بعد ذلك مات. وكذلك بالمثل نجد آيات التوراه تروى عن حياة يشوع المليئة بالاحداث والتى قاد خلالها اسرائيل فى البرية إلى ارض الميعاد ثم تختتمها بعبارة كانها عبارة عارضة فتقول: (يشوع/٢٤/٢٩) «وكان بعد هذا الكلام أنه مات يشوع بن نون عبد الرب ابن مئه وعشرسنين». فالموت يأتى كما هو معتاد بعد هذا الكلام، أو الاحداث. والتوراة تكاد تخلو من الرؤية الفاجعة للموت. ومع أن هناك بعض أمثلة يمكن الأشارة إليها ولكنها جميعا أبعد ما تكون مثلا عن العقلية الأغريقية التى لم يكن الموت بالنسبه لها أمرا فاجعا

فحسب بل وكان أيضا غير تاريخى. فمقتل هكتور فى ملحمة هوميروس العظيمة كان فاجعا لأنه كان مقتل شخص فائق النبالة والشجاعة وأنه تحطم فى قمة تاريخه البطولى. ولكنه كان أيضا الخاتمة المؤثرة الناجعة للحكاية وكان بمثابة الفعل الأخير فى تاريخ منتهى. كما اننا لا نجد أيضا فى التوراه شيئا يشبه هذا الحزن العنيف الشديد الذى عاناه جلجامش عند موت رفيقه انكيدو Enkidu والذى دفع البطل الأشورى الأسطورى إلى أن يشرع فى رحلة ملحمية بحثا عن سر الخلود. كما أننا نلحظ كذلك أن تفكير العبرانيين يخلو من التعبير عن صور الحزن الفاجع حول موت الأطفال أو فقد أشخاص بسبب المرض أو الكوارث الطبيعية. فالموت لم يكن يعتبر فى ذاته شرا بل اننا لا نجد فى التوراة أى معالجة منفردة مستقله للموت كموضوع أو إشكال. ولكن هذا لا يعنى على أية حال أن الموت يمر غير ملحوظ فيما ترويه التوراة أو أن الموتى لا يندبون أو يحزن عليهم. فبعد أن شاخ يعقوب واسلم الروح وانضم إلى قومه نقرأ بعد ذلك : « فوقع يوسف على وجه أبيه وبكى عليه وقبله*» (تكوين ٤٩ :٣٣، ٥٠ :١) وكذلك نجد وصفا لحزن داوود على وفاة أبنه ابشالوم على الرغم من أنه قد حارب فى صف اعداء أبيه ولكن الوصف والقصه تعتبر من أكثر المواضع إيلاما فى كل الاداب العالمية : (صموئيل ٢ ١٨: ٣٣) فانزعج الملك وصعد إلى علية الباب وكان يبكى ويقول هكذا وهو يتمشى يا أبنى إبشالوم يا أبنى يا أبنى إبشالوم ياليتنى مت عوضا عنك يا ابشالوم ابنى يا ابنى» . ولكن هذه المظاهر للحزن لم يكن يرد عليها بأى كلمات للمواساة أو التأكيد للعوض. فالفقدان هو فقدان مطلق. والموتى لا يحل محلهم شىء أو يستعادوا بل هم دائما بمنأى عن عواطفنا وهم أيضا بمعزل تماما عن أى انتقام غاضب. ومع ذلك فإن الموضوع الأعمق للموت لا يخفى ولا يصبح غامضا. فما وعد به الرب لا يمحوه أو ينقضه الموت. وما نتوقعه من الرب لا نستطيع أن نحصل عليه إلا فى سياق الحياة وسوف نتلقاه فيها. وهذا قد يفضى أحيانا إلى نوع من التحفظات أو التهاون والتوفيق حول تنفيذ الوعد إذ قد يحدث أن يأتى الموت لمن منحوا الوعد قبل أن يحقق الرب ما وعدهم به. ولكن هذه الوعود ستتحقق على أية حال. فقد وعد الرب الشيخ ابراهيم بعد أن كبر وكانت أمرأته عاقر: « فأجعلك أمة عظيمة وأباركك وأعظم أسمك وتكون بركه. وأبارك مباركيك ولاعنك ألعنه وتتبارك فيك جميع قبائل الأرض» .(تكوين ١٢ :٢ ومابعدها) . وهذا الوعد الفريد ظل معطلا خمسة وعشرين عاما. وعندما كان إبراهيم فى التاسعة والتسعين أعلن الرب أن زوجته

---

* فى ترجمة أخرى: اشاد به ورثاه

العجوز ساره البالغة من العمر تسعين عاما سوف تحمل ولدا. وضحك الرجل العجوز غير مصدق ومع ذلك فقد حملت ساره ومات ابراهيم فيما بعد وله هذا الأبن * الذى كان علامة مؤكدة على أن الرب قد قصد أن يكمل وعده. ولم يكن هناك شك على أن نسله سيصبحون من الكثرة ، كتراب الأرض، (تكوين ١٣ :١٦).

كان اليهود إذن على يقين أن الرب سيضمن لهم أن تثمر أعمال الصالحين منهم فى أجيال مقبله كما كان آدم وحواء على يقين من أنهما سيكون لهما نسلا بعد مقتل هابيل ولكن الأمر لم يكن على هذا النحو من الوضوح فيما يتعلق بالاشرار. فكان هناك تأكيد من ناحية وثقة بأن الرب ينتقم وقد أكد على هذا ،حزقيال، الذى كتب أن الله قد أمره أن لا يعلم الشعب أن حكم الرب قد يتجاوز الشريرين فى حياتهم ليقع بعد ذلك على أبنائهم** (حزقيال: ١٨ :٤) هاكل النفوس هى لى نفس الأب كنفس الأبن. كلاهما لى. النفس التى تخطىء هى تموت، ومع ذلك فقد كان الأعتقاد شائع

---

* ابن الوعد عند اليهود هو بالطبع اسحق (المترجم).

** يرد هذا فى سفر حزقيال فى مطلع الاصحاح الثامن عشر:١-٣ وكان إلي كلام الرب قائلا(٢) مالكم انتم تضربون هذا المثل علي أرض اسرائيل قائلين الآباء أكلوا الحصرم وأسنان الأبناء ضرست حيّ أنا يقول السيد الرب لا يكون لكم من بعد أن تضربوا هذا المثل فى اسرائيل. وحزقيال: اسم عبرى معناه ،الله يقوى، وهو أحد الأنبياء الكبار، ابن بوزى ومن عشيرة كهنوتيه ولد فى فلسطين وربما فى اورشليم فى بيئة الهيكل أثناء عهد النبى ارميا. ثم حمل فى السبي من يهوذا مع يهوياكين ٥٩٧ ق.م بعد ثمانى سنوات بعد نفى دانيال. وقد عاش مع السبى علي نهر خابور وهو قناة فى أرض بابل. وبدأت خدمته النبوية فى السنة الخامسة لسبى يهوياكين أى قبل ٧ سنين من خراب الهيكل. وواضح من سفر حزقيال أنه كان علي دراية بتعاليم ارميا. وفى السفر ثلاث أنواع من النبوات أولها القاه قبل غزو أورشليم وثانيهما فيه حكم علي الأمم أما النوع الثالث فيتعلق بالرجوع من السبي وهناك خلاف حول قيمة مساهمة حزقيال فهو يعتبر أحيانا أبو اليهودية الشكلية الأخيره وهناك من يري أنه يتبع حتي فى نبوءاته تشريعات اللاويين الكتابيه(راجع قاموس الكتاب المقدس، مجمع الكنائس ط ٢ ١٩٧١).(المترجم)

أيضا أن الرب لم يكن يقتص بما فيه الكفاية من الشريرين على ما يرتكبون من اثام: (ارميا *: اصحاح ١٢ :١ وما بعدها): (١) أبر انت يارب من أن اخاصمك. لكن اكلمك من جهة أحكامك. لماذا تنجح طريق الاشرار. إطمأن كل القادرين غدرا (٢) غرستهم فأصلوا نموا وأثمروا ثمرا ...)

وقد ترددت أصداء ضراعة ارميا فى الكتابات اليهودية واعتبرت القضية المقامه امام الرب قويه إذ لا يبدو فقط أن الشريرين لا يلحقهم العقاب فى حياتهم بل وقد يعيشون فى رفاهيه وازدهار. ويبدوا هذا محيرا أكثر لانهم قد غرسهم الرب وكانما هو متناقض فى هذا الأمر.

ولانجد فى التوراة اجابة واضحة على سؤال ارميا. وخير ما تلقاه ارميا بهذا الصدد هو وعد جديد من الرب: « وإن لم يسمعوا فانى اقتلع تلك الأمة اقتلاعا وابيدها يقول الرب (ارميا: ١٢ :١٧) وفى قرون متأخرة يقدم المفسرون من الأحبار مذهبا متماسكا فى الخلود يتيح للرب تصحيح هذا الاضطراب فى الموازين ولكن فى كتب التوراة عامة نجد أن مفاهيم الحياة الأخرى تظل غامضة غير متماسكة. والمصطلح التوراتى الشائع وهو شئول** Sheol (وتترجم فى الكتاب

---

* ارميا: اسم عبرى معناه الرب يؤسس أو الرب يثبت وهو أحد كبار انبياء العهد القديم وقد عاش فى أواخر القرن السابع وأوائل القرن السادس قبل الميلاد. وقد دعاه الرب إلي العمل النبوى فى رؤيا ولكنه تحرج من صغر سنه وعجزه فقال له الرب مما يرويه: قد اقمتك اليوم علي الشعوب وعلي الممالك لتقلع وتهدم وتهلك وتنقض وتبنى وتغرس». ودامت مدة خدمتة النبوية احدي واربعين سنه لقي خلالها مقاومه شديده من الحكام والكهان والشعب وقد سجن أكثر من مره وأرغم اخيرا علي السفر إلي مصر ولا يعرف لا مكان ولا تاريخ موته. وكانت دعوته دعوة إصلاحيه خلقيه تعتمد علي إقامة صله مباشرة بين الرب وبين الفرد. ويري قاموس الكتاب المقدس ان دعوته قد ارتفعت بالفكر الدينى من ميدان القومية الضيق المحدود إلي افاق السمو الروحى. وسفر ارميا يعد أهم مرجع عن تاريخ اليهود فى الربع الأخير من القرن السابع وأوائل السادس قبل الميلاد وكان لكتابة ونبؤاته اثر كبير فى تنمية الشعور بمسؤولية الفرد والشركة والاتصال بين النفس البشرية والرب: انظر لتفاصيل السفر والنبوات والمراثى قاموس الكتاب المقدس : ط ٢ ١٩٧١ ص ٥٣ ومابعدها.(المترجم)

** الكلمة عبرية. معناها فى الأصل مكان الأموات وتترجم عادة بكلمة هاوية. وشئول موضع مجهول آمن الساميون بوجوده واعتبروه عالما قائما بذاته. والكتاب المقدس يعطى بعض صفات الهاوية فهى تحت الأرض (عدد ١٦ :٣٠ - ٣٢) و(حزقيال ٣١ :١٧) .. ولها أبواب (اشعيا ٣٨/١٠) وهى مظلمة (٢ صموئيل ٢٢/٦) تذهب إليها روح جميع الموتي بدون استثناء (تكوين ٣٧ :٣٥) وفيها يجرى العقاب ويعطى الثواب (صموئيل ٢٨) .. وهى مفتوحه الأبواب مكشوفه امام الله (ايوب ٢٦ :٦ وامثال ١٥ :١١) والله يسود عليها (مزاميز ١٣٩/٨) وهناك صفات أخري للهاوية .. انظر قاموس الكتاب المقدس ط ٢، ١٩٧١ ص ١٠٠٧ - ١٠٠٨) المترجم.

المقدس بكلمة الهاوية) يعنى مكانا يذهب إليه الموتى. فعندما اعتقد يعقوب (مخطئا) ان أبنه يوسف قد افترسته الحيوانات المتوحشة فابى أن يتعزى وقال إنى أنزل إلى إبنى نائحا إلى الهاوية.. وبكى عليه أبوه، (تكوين ٣٧/٣٥) غير أن فكرة اللحاق بابنه فى شئول لم تكن فكره معزيه فلا شك أنها ليست مكان يستطيعا أن يسكناه معا. ويشير أيوب إلى شئول (ايوب :١٠/٢١ وما بعدها)، قبل أن اذهب ولا أعود إلى أرض ظلمه وظل الموت .(٢٢) ارض ظلام مثل دجى ظل الموت وبلا ترتيب واشراقها كالدجى،.

فايوب يصفها بأنها مكان لا يعود منه المرء وحيث لا أمل هناك (أيوب: ١٧ :١٣ وما بعدها). ولكن الأمر الذى يهم أيوب فى المقام الأول ليس حزنه على أوصاف شئول أو ما يحدث فيها ولكن حزنه ناشيء عن اعتقاده أنه لا يحدث فيها شيء. فاشاراته إلى شئول ليست إلى حياة أخرى بل إلى نهاية الحياة وإلى الفكرة المروعة بأن الانسان لا يعيش إلا مرة واحدة «فالشجرة قد تقطع ولكن جذورها تنبت من جديد».

(أيوب ١٤/١٠ ـ ١٢)، أما الرجل فيموت ويبلى. الانسان يسلم الروح فأين هو. (١١) قد تنفذ المياه من البحرة * والنهر ينشف ويجف. (١٢) والانسان يضطجع ولا يقوم. لا يستيقظون حتى لا تبقى السموات ولا ينتبهون من نومهم،

فلا تظهر شئول فى التوراة أبدا على أنها سقر للخالدين. وهى لا تقارن باليونانية ترتاروس Tartarus (الجحيم فى الأساطير القديمة) المليئة باشباح تئن والهه تعول بلا وجوه كما أنها ليست اللاتينيه الأنفرنو (جهنم) حيث يلقى بالاشرار ليعانوا من العذاب ما يعادل خطاياهم. أما شئول فمختلفة لا تثير الخيال بقدر ما تبعث فيه الاضطراب والحيره وتربط تأملات المرء حول الموت بأفكار التبدد فى التراب دون أثر. فشئول ليست صورة لما بعد الحياة (الحياة الأخرى) بل هى صورة لما بعد الموت. فهى تذكرة عنيفة خشنه بأن موت الانسان يعنى أنه يقتطع ممن يحب. وليس ذلك مجرد انفصال عن البشر الذين نحبهم كما حدث ليعقوب مع أبنه بل هو أيضا انفصال عن الرب نفسه،.

---

*هكذا فى الأصل والمقصود البحيرة.

(مزامير ٦/٤/ـ٥)* «عد يارب . نج نفس. خلصنى من أجل رحمتك. لأنه ليس فى الموت ذكرك. فى الهاويه من يحمدك».

وليس الأمر أن المرء لا يستطيع فقط أن يعود كما يتشكى صاحب المزامير بل إن الرب نفسه لا يستطيع أن يعيدنا. فشئول إذن لا ينظر إليها على أنها نتيجة تابعة للحياة بل على أنها أمر مضاد لها ويقع فى مقابلها. والاشارات إلى شئول فى كتب التوراة تترك فى نفوسنا إنطباعا روحيا بصفة مستمرة يوجهنا إلى حقيقة اننا موجودون وإننا فى آخر الأمر مازلنا أحياء. وبتعبير أكثر وضوحا تبدو شئول وكأنها ستار أسود تظهر عليه الصورة الساطعة المنيرة للحياة بكل ما فيها وما تتضمنه من ثراء متعدد الألوان.

ولذلك فشئول لا تعتبر إذن إجابة على السؤال المتكرر فى التوراه عن سبب ازدهار الاشرار ورفاههم. ومن الخطأ مع ذلك أن نستنتج من هذا أن أنبياء التوراة كانوا يعتقدون أن الرب متناقضا أو أن عدالته معيبه . كما أنهم لم يكونوا ليكتفوا بمجرد وعود خاويه. ولكن الجواب لهذه المشكلة هو أكثر عمقا ونستطيع أن نتبينه إذا نظرنا بتمعن أكبر فى كيف يكون الموت سببا فى بروز الحياة فى كل روعتها وقساوتها وخاصة مع صورة شئول. فبالنظر المباشر إلى الموت تجد نظرنا يعود مباشرة إلى الحياة. وعلى هذا فإن الفهم الصحيح للنظرة التوارانية للموت يتطلب منا أن نتبين كيف تظهر الحياة فى مواجهة الموت. وسوف نتحير فى مبدأ الأمر لما يظهر مباشرة وكأنه سطح دائم التغير وكثيرا ما يكون متناقضا.

ولاشك أن أكثر الفقرات قتامه فيما يتعلق بطبيعة الحياة هى التى نجدها فى سفر أيوب** . فبعد فقدانه لقطعانه وأطفاله ثم صحته يلعن أيوب اليوم الذى ولد فيه وذلك فى انفعال لا يكاد

---

* المزامير نسبة إلي داوود وهو دواود النبى مات حوالى ٩٧٢ ق.م وكان ملكا بين حوالــى ١٠١٢ـ ٩٧٢ ق.م . وداوود اسم عبرى معناه محبوب وقد مرت حياته فى عدة مراحل مليئة بالأحداث. ونكتفى هنا بالاشارة إلي شهرته فى الضرب علي القيثاره ونظمه لعدد من الأناشيد المقدسة. وفنه الشعرى والموسيقى له تاريخ قديم عند المصريين القدماء والبابليين والعبرانيين. وينسب إليه ٧٣ مزمورا كما ذكر ذلك فى عناوينها فى الأصل العبرى. وكثيرا ما تذكر المناسبة التى من أجلها أنشد المزمور وقد صاحبت المزامير مراحل حياته المختلفة أيام كان صغيرا ومصاحبا للملك شاول السابق عليه أو طريدا أو ملكا يمثل حلقة هامه فى أنساب المسيح (المترجم).

** من أبرز كتب التوراه وهناك كثير من الاختلافات حول تاريخه تتراوح من القرن السابع إلي القــرن الرابع قبل الميلاد. ويقص الكتاب تجربة أيوب فى صورة درامية تروى آلامه وفواجعه وحفاظه مع ذلك علي إيمانه بالرب. وللكتاب تأثير كبير فى الأدب والفكر العالمى. واسم أيوب العبرى لا يعرف معناه بالدقة ويقرب أحيانا إلي اللفظ العربى آيب أى الراجع إلي الله ويقول آخرون أنه يعنى المبتلى من الشيطان ومن أصدقاءه ومن الكوارث التى حلت به. ويثير لسفر مسألة فلسفية هى لماذا يسمح الرب بأن يتألم البار. والكتاب كتب شعرا فى الأصل، ويعتبر قصيدة شعرية فلسفية إلي جانب اجزاء نثرية طويلة. (المترجم)

يكون له مثيل فى أى جزء أخر من أجزاء التوراة :

(أيوب :٣/ ١ـ ٥) بعد هذا فتح أيوب فاه وسب يومه. (٢) وأخذ يتكلم فقال: (٣) ليته هلك اليوم الذى ولدت فيه والليل الذى قال قد حبل برجل. (٤) ليكن ذلك اليوم ظلاما لا يعتن به الله من فوق ولا يشرق عليه نهارا. (٥) ليملكه الظلام وظل الموت. ليحل عليه سحاب. لترعبه كاسفات النهار.»

ويصرخ أيوب بعد ذلك لاعدا حياته (١٦/٧) : « قد ذبت . لا إلى الأبد أحيا. كف عنى لأن أيامى نفخة، وكانما الوجود ذاته قد أصبح حملا ثقيلا. ولاشك أن سفر أيوب يدفع بالنظرة التوراتيه إلى درجة من التطرف. وإذا انتزعنا هذه الصيحات الأيوبية من سياقها، فانها تظهر بوضوح شيئا من صفات الفكر البوذى وذلك بانشغالها بالألم والشقاء وكأنها صدى لما تقيمه البوذية من اقتران بين الحياة والألم. ولكن هناك مع ذلك فارق واضح. فالنظرة البوذية لا تنظر للأحياء على أنهم محملين بالألم ولكنها تنظر إليهم على أنهم محملين بالوجود الذى هو مشقة وألم. والخلاص الوحيد هو الخلاص من الوجود. أما أيوب فعلى الرغم من كل ما يعبر عنه من اشمئزاز وكراهية للحياة فانه مازال يتوقع الراحة فى سياق الحياة. وهو يسأل الرب :

(٢٠) أترك. كف عنى فاتبلج قليلا. قبل أن اذهب ولا أعود .. (ايوب ١٠/ ٢٠ ومابعدها). وهذه المفارقة المدهشة بين عذاب أيوب وبين تأكيده فى نفس الوقت على الحياة بشكل ايجابى قد تكون السبب فى أن سفر أيوب والسفر الآخر الباكى والذى يعرف باسم مراثى أرميا * همـــــا الاختيارات الوحيده المسموح بها فى القانون اليهودى للحزانى أن يقرأوهما خلال فترات الحزن الشديد (١٤) بل وقد يفسر ذلك أيضا أن أحبار اليهود يرون أن سفر أيوب هو السفر الوحيد من أسفار التوراة الذى يمكن للمرء أن يشك فيه مباشرة.

---

* يسمى السفر فقط «مراثى» وهو يرثى فى خمس قصائد تحطم أورشليم عام ٥٨٦ ق.م وكان يعتقد سابقا أنه لأرميا ولكن علماء التوراة المحدثين يرجعونه إلى منتصف القرن السادس قبل الميلاد. وأورميا النبى يرجع تاريخه بين نهاية القرن السابع وأوائل السادس قبل الميلاد. وقد عاش فى زمن انهيار اشور وسقوط أورشليم. (المترجم).

وكذلك نجد أن سفر الجامعة* قدم وصفا ذائعا عن قيمة الحياة ولكنه يمثل موقفا مخالفا بوضوح لموقف أيوب :سفر الجامعة : (١ : ٢ ـ ٤)

«كلام الجامعة ابن داوود الملك فى اورشليم. (١) باطل الأباطيل قال الجامعة. (٢) باطل الأباطيل الكل باطل. (٣) ما الفائدة للانسان من كل تعبه الذى يتعبه تحت الشمس. (٤) دور** يمضى ودور يجيء والأرض قائمة إلى الأبد».

ولا نرى أن الذى يحرك الكاتب المجهول لهذا السفر القصير هو الاحساس بالعذاب والشقاء بل هو تأكيد وتكرار للحقيقة التوراتيه المتكررة بأن لكل شيء آوان وأن لاشيء يبقى دائما. وإذا كانت مشكلة أيوب قد نشأت عن حياه قد سلب منها الكثير فإن الألم الذى نجده فى سفر الجامعة قد نشأ عن حياة أعطى لها الكثير. فبعد أن يروى كيف بنى البيوت الكبيرة وامتلك العديد من الرقيق وزرع الكروم واستأجر المغنين واقتنى المحظيات وأصبح عظيما وازداد ملكه أكثر من جميع الذين كانوا قبله فى اورشليم ثم إذابه بعد ذلك يقول: الجامعة ٢ :١١ «ثم التفت انا إلى كل أعمالى التى عملتها يداى وإلى التعب الذى تعبته فى عمله فإذا الكل باطل وقبض الريح ولا منفعة تحت الشمس».

ولكن ليست الأشياء المادية المحسوسة فقط هى التى تتلاشى فى هذه الدنيا بل والحكمة أيضا وحتى تلك الحكمة التى تتحقق مع معرفة ذلك:

(سفر الجامعة:١/١٦ ـ ١٨)

(١٦) «أنا ناجيت قلبى قائلا ها أنا قد عظمت وازددت حكمة أكثر من كل من كان قبلى على اورشليم وقد رأى قلبى كثيرا من الحكمة والمعرفة. (١٧) ووجهت قلبى لمعرفة الحكمة ولمعرفة الحماقة والجهل. فعرفت أن هذا أيضا قبض الريح. (١٨) لأن فى كثرة الحكمة كثرة الغم والذى يزيد علما يزداد حزنا».

---

* سفر الجامعة: السفر رقم ٢١ من العهد القديم ومعنى اسمه الكارز واطلق عليه سفر الجامعة فى الترجمة السبعينيه للتوراه والكلمة ترجمة للكلمة العبرية «قوهليت» التى تعنى من يجلس فى محفل أو يتكلم فى مجتمع أو كنيسه. والاسم «الجامعة» يقصد به سليمان بن داوود الملك فى اورشليم وهناك اختلاف على نسبته إليه وإن كان البعض يرى أنه كتبه فى شيخوخته ويشير فيه إلى تجاربه فى الحياة. والسفر يسمى Ecclesiastes (بمعنى واعظ أو مبشر) وهناك من ينسبه إلى وقت متأخر من القرن الثالث أى بعد عهد سليمان. وقد شك بعض اليهود فى قانونية السفر ولكنهم أعادوه أخيرا إلى الاسفار القانونية (المترجم).

* بمعنى جيل (المترجم).

ولسنا بحاجة إلى طول تقليب فى صفحات التوراه لنجد مشاعر مناقضة تماما لمشاعر الجامعة. ففى السفر السابق مباشرة على الجامعة نجد سفر الأمثال (الذى ينسب أيضا لسليمان*) (أمثال:٣/١٣ـ ١٨)

(١٣) طوبى للإنسان الذى يجد الحكمة وللرجل الذى ينال الفهم. (١٤) لأن تجارتها خير من تجارة الفضة وربحها خير من الذهب الخالص. (١٥) هى أثمن من اللآلئ وكل جواهرك لا تساويها.(١٦) فى يمينها طول أيام وفى يسارها الغنى والمجد. (١٧) طرقها طرق ينعم وكل مسالكها سلام. (١٨) هى شجرة حيوة لممسكيها والمتمسك بها مغبوط ..»

وفى سفر آخر ينسب أيضا لسليمان وهو نشيد سليمان أو نشيد الانشاد نجد عملا مليئا بالمديح الرائع والاشادة بلذائذ العالم الدنيوى. والسفر يعتبر تقريبا معاصرا لسفر أيوب وسفر الجامعة ولكنه يغفل تماما موافقهما من الحياة:(نشيد الانشاد : ٧:١ ـ ٣)

(١) ما أجمل رجليك بالنعلين يابنت الكريم. دوائر فخذيك مثل الحلى صنعة يدى صنّاع. (٢) سرتك كأس مدورة لا يعوزها شراب ممزوج. بطنك صبرة** حنطة مسيجة بالسوسن. ثدياك كخشفتين*** توأمى ظبيه ..

وهذا الطابع العشقى لكل هذا الكتاب قد وضع الكثير من مفسريه فى كثير من الأحيان فى موقف حرج أضطرهم إلى تفسيره على أنه تعبير مجازى عن أسرار روحيه خفيه. أما نحن فلا يجب أن نجد أية صعوبة فى أن نرى كيف يتفق تعبير السفر مع ما سبق أن أشرنا إليه. فالنظرة الصريحة القاسية للموت والتى قادت أيوب إلى الشعر هى نفس النظرة التى قادت إلى هذا الشعر الآخر. فاسفار أيوب والجامعة والأمثال ونشيد الانشاد قد تكون تصويرا غير متناسق أو متوافق لما يبدو على سطح الحياة ولكنها من ناحية هامة أخرى تعتبر منسوجة من نفس النسيج الروحى. فهى جميعا مشغولة تماما بالحياة، وأصحابها يحبون الحياة حتى حدودها الأخيرة ويتنسمون قممها ليعودوا من جديد متقافزين مع جلبتها وصخبها.

---

* وفى هذا خلاف بين علماء التوراة على صحة قد ما ينسب إلى سليمان فالكتاب مجموعة من الأمثال التعليمية. وقد عرف سليمان ابن داوود ومعنى اسمه رجل سلام، بانه درس كل العلوم وفاق علماء عصره وكتب الحكمة والقصائد. وقد ضاع كثير مما كتبه ولم يبقى إلا بعضه. (المترجم)

** كومة

*** الخشف: ولد الظبى

ثم هناك شيء آخر يجمع بين مؤلفي هذه الأسفار في وجهة نظره واحدة: فهم جميعا يتفقون انهم أمام تقلبات الحياة وغدرها وكونها لايمكن التنبوء بما يطرأ فيها فانهم أمام ذلك كله لم يكونوا يتطلعوا إلى اتصال للحياة بعد الموت يعوضون خساراتهم أو يواصلون أفراحهم. فلم يكن همهم أن يحصلوا على مزيد من الحياة بل أن يركزوا اهتمامهم على منبع الحياة. ولم يكن الوجود بالنسبة لهم حملا على الواحد منهم أن يخلص منه على نحو ما كما أنه بالنسبة لهم ليس بمثابة متاع أو ممتلكات يحاول المرء أن يزيد كميتها. فالحياة أو الوجود لم تكن ما يمتلكون بل ماهم عليه من كينونه. ولنكون أكثر دقة فاننا لا نستطيع أن نقول أنهم منشغلين بالحياة بل أنهم منشغلين بأن يحيوا. فاليهودي التوراتي لم يكن يتصور أن يقف أمام الرب مطالبا بمزيد من الحياة وذلك للسبب البسيط لأن هذه المطالبة نفسها هي تعبير عن الحياة. ولقد سبق لنا أن رأينا أن الموت لم يكن موضوعا للكتابات العبرية ونستطيع أن نقول أنه من الواضح أن الحياة أيضا لم تكن موضوعا.

ونستطيع بهذا أن نلقى نظرة أخرى نلمح بها بعض العناصر الأكثر عمقا في قصة الخلق. فلقد خلق الرب كائنا انسانيا معينا نزلنا نحن جميعا من صلبه مباشرة وفي تتابع تاريخي لايمكن أن يتكرر. فالرب لم يخلق الانسانية ككيان مجرد أو كخلق قوانين الكيمياء والطبيعة بحيث يسمح بالنشوء بالمصادفة للحياة من المحيط العقيم للكوكب البدائي. فالرب ليس مصدرا لحياتي بل مصدر لي. وهذا يفسر الطابع الشخصي البالغ الشخصية للرب اليهودي بالمقارنة مثلا مع الكائن الأعلى للهندوكيين أو للافلاطونيين المحدثين. ومادام الرب هو المصدر المباشر لكل مالنا ولما نعمل فانه اذن أقرب إلينا من أيدينا ومن أنفاسنا. ويقول صاحب المزاميز في ذلك: (مزامير ١٣٩ : ١٣، ١٨)

(١٣) ، لاشك أنت أقتنيت كليتي . نسجتني في بطن أمي ..(١٨) رأت عيناك أعضائي وفي سفرك كلها كتبت يوم تصورت إذ لم يكن واحد منها،.

وهذا يعني أيضا أن أي انفصال عن الرب هو أمر لا يمكن التفكير فيه كما يقول صاحب نفس المزمور.(مزامير : ١٣٩ : ٧ وما بعدها) :

(٧) أين أذهب من روحك ومن وجهك أين أهرب. (٨) إن صعدت إلى السموات فانت هناك. وإن فرشت في الهاوية* فها انت . (٩) إن أخذت جناحي الصبح وسكنت في أقاصي البحر.(١٠) فهناك أيضا تهديني يدك وتمسكني يمينك،.

---

* شئول

ومعرفة أن كل شئ شخصى إنسانى فى علاقته بالرب فى معناها التوراتى الدقيق ليست علاقة بموضوع أو بفكره ولا حتى بتجربة، بل علاقة الشخص بمصدره يجعله يتبين أيضا أن كل سؤال موجه إلى الرب لا يمكن أن يتلقى أية اجابة. فالاجابة هى دائما سابقة على السؤال وليس جواب السؤال إلا مجرد إمكانية توجيه السؤال.

ولهذا السبب يستطيع يهود التوراة إذن أن يسألوا الرب لماذا يتعذب الرجل الصالح البار؟ ولماذا ينجح ويزدهر الشرير ؟ أو لماذا يحدث أى شيء ؟ ولكنهم مع ذلك لا يتوقفون أبدا عند حقيقة أنهم لا يتلقون أى جواب. ولهذا السبب نلحظ أيضا أن النصوص التوراتية قد تتجاور بعضها مع البعض الآخر أو تتلاحق دون مناسبة أو توقع. فنجد مثلا أن أيوب يلاحق الرب مكررا طلبه أن يبرر له عذابه الذى لا يستحقه وأخيرا يتكلم الرب ولكن اجابته هى بوضوح ليست اجابة : (أيوب : ٣٨:٣ وما بعدها)

(٣) اشدد الآن حقويك كرجل. فانى أسألك فتعلمنى.(٤) أين كنت حين أسست الأرض؟ أخبر إن كان عندك فهم.(٥) من وضع قياسها. لأنك تعلم. أو من مد عليها مطمارا.(٦) على أى شيء قرت قواعدها أو من وضع حجر زاويتها.(٧) عندما ترنمت كواكب الصبح معا وهتف جميع بنى الله .

ويواصل الرب فى اشعار من أروع أشعار التوراه وضع أيوب امام سلسلة من الأسئلة التى لا جواب عليها والتى تشير جميعها فقط إلى ماهية الرب كخالق مغلقة كل امكانية لمعرفة عقل الرب بالفهم الانسانى. فاسئلة الرب، فى أحسن الأوضاع هى اسئلة بلاغيه. فهو يسأل « أين كنت حين ..» وكأنما هى تعلن « لم تكن هنا حتى وضعتك هنا» وكان هذا الأسلوب هو أسلوب الشاعر فى تذكيرنا أن الجواب هو دائما سابق على السؤال.

ومن المفاتيح الجوهرية فى فهم العقل اليهودى هو حقيقة أن الإقرار بأن الألوهية لا يمكن جذريا اخضاعها للمعرفة لم يكن سببا للانصراف عن واقعيتها وحقيقتها. بل كان الأمر على العكس من ذلك إذ أن عظمة الرب المسيطر تشع خلال جميع الكتابات التوراتيه وخاصة من خلال تلك الفقرات التى تبتعث الشعور الموجع بقصر الحياة وعدم يقينيتها كما يتبين من النص التالى:(أشعياء*

* يعتبر اشعياء من أعظم أنبياء العهد القديم بأسلوبه الأدبى ولغته الفنية. ومعنى الاسم « الرب يخلص » . وقد تنبأ فى مملكة يهوذا وعاش ونشأ فى النصف الأول من القرن الثامن قبل الميلاد واستمرت نبوته أكثر من ستين عاما. وكان كتابه موضع دراسات تاريخية ولغوية كثيره لمناقشة وحدته وما أضيف إليه وما يعتبر أجزاء خارجة تاريخية عن زمانه. لدراسة وافيه عن الكتاب أنظر :
Eissfeldt, Otto. The Old Testament, an introduction Tr. N. by Peter. R.Ackfoyd. of Bord Blackwell 1963 pp 505 - 545 والكتاب ينقسم أساسا إلي ثلاثة أقسام تضم أقوالا، نبوءات تاريخية فأقوال. وفى الكتاب اشارات تاريخية عن حوادث القرن الثامن قبل الميلاد إلي جانب تسجيل لتجربة دعوته للنبوه وهى من أروع قطع السفر كما يضم نبوات العقاب والتحطيم للمملكتين يهوذا واورشليم وتحذيرات موجهة إلي الأمم ووعود المستقبل .(المترجم)

:٤٠/٦،٨) (٦) صوت قائل ناد. فقال بماذا أنادى. كل جسد عشب وكل جماله كزهر الحقل.(٧) ييس العشب ذبل الزهر لأن نفخة الرب هبت عليه. حقا الشعب عشب. (٨) ييس العشب ذبل الزهر وأما كلمة آلهنا فتثبت إلى الأبد.

وكذلك فإن أيوب فى قمة عذاباته وتحت الهجوم الذى لا يرحم من أصدقائه وقبل أن يعطى الرب جوابه البلاغى نجده يصيح وسط ذلك كله: «أما أنا فقد علمت أن ولىّ حى» (أيوب: ٢٥/١٩). وكثيرا ما أشار المفسرون بعد ذلك يترون لهذه الصرخة على أنها أروع لحظات قصة أيوب. وكذلك بالمثل نجد أن الجامعة رغم كل ما عبر عنه من تعب وبطلان للحياة نجده يرتفع بشعوره نحو الرب ليقول: (الجامعة ٢٤/٢٠ وما بعدها)

(٢٤) ليس للإنسان خير من أن يأكل ويشرب ويرى نفسه خيرا فى تعبه. رأيت هذا أيضا أنه من يد الله. (٢٥) لأنه من يأكل ومن يلتذ غيرى.

وباختصار ولتلخيص ما سبق يمكن أن نقول اننا امام نظرة للموت فريدة بين فلسفات وأديان العالم. ويمكن تلخيصها بالصيغة التالية: عندما ينظر اليهود إلى الموت فانهم يرون الحياة، وعندما ينظرون إلى الحياة فانهم يرون الرب. والرب الذى يرونه هو المصدر المباشر لكل ماهم عليه ولكل ما يعملون. وهذه الصفة من الاحتفال والابتهاج بمركزية الرب ظلت صفة دائمة فى صلب الحياة الدينية لليهود. وهى تعبر عن الاحساس بالاكتفاء التام بالرب. ويقول المؤسس الروحى للهاسيدية* فى القرن الثامن عشر فى بولندا وهو بعل شيم توف Baal Shem Tov: «مادمت أحب الرب فما حاجتى إلى عالم آخر؟» (١٥).

ويروى عن الحاخام زالمان Zalman وهو أحد قيادات الحركة الهاسيدية المتأخرين أنه ذات مرة قطع صلاته وقال: انا لا أريد جنتك ولا أريد عالمك الآخر. أريدك أنت، أنت وحدك(١٦)

وأمام هذه القوة الروحية للشعور بالاكتفاء بالرب لا يصبح الوجود الانسانى واقعة موضوعية بل معجزة.

---

* الهاسيدية من العبرية Hasidhia بمعنى الانقياء الصالحين وهى حركة دينية تأسست فى بولندا فى القرن الثامن عشر على يد الحاخام اسرائيل بن اليعزر Israel Ben Eliezer (١٧٠٠-١٧٦٠) وكانت الحركة احتجاجا على الاتجاه العقلى السلطوى وأكدت على العناصر الروحية فى الديانة. (المترجم).

ولقد حاولنا خلال هذه الدراسة أن نتبين الطريق الذى سلكته نماذج مختلفة من التراث الدينى والفكرى لتثبيت الأحساس بالأتصال فى مواجهة الموت. ولكن هذا الأتصال الذى ظهر إلى الآن فى التراث اليهودى هو اتصال ينطوى على الكثير مما يوهم بالتناقض. فنجد أولا أن هذا الاحساس بالاتصال يقوم على قبول الموت على أنه حقيقة لا جدال فيها. فشئول هى مكان لا يحدث فيه شيء على الاطلاق وحيث يكون الموتى منقطعين تماما عن الأحياء بل وعن الرب دون أى أمل فى العودة. وما دام الميلاد هو بداية مطلقة كما أن الموت نهاية فمن الممكن أن توصف الحياة بأنها رحلة «من التراب إلى التراب» ، فالأتصال إذن لا يتحقق باستبعاد الموت بل أنه فى الحقيقة لا ينجز ولا يتحقق بل يُعطى. وكما أن الرب قد أعطى الموت فهو أيضا قد مد الوجود الإنسانى باتصال فى صورة التاريخ. وقد يبدو من التناقض أن نقرر أن الموت ليس عقبة أمام التاريخ بل هو على العكس أساسه الذى يقوم عليه. ولكن الوجود الإنسانى يعتبر تاريخيا، كما رأينا، لا لأنه يمر خلال الزمن بل لأن هذا الوجود الإنسانى يتميز بامتلاك المعرفة للخير والشر أى معرفة تتعلق بما يفعله المرء وما يترتب على أفعاله. فنحن تاريخيون لأننا نستطيع أن ننظر إلى الأمام وأن نتوقع نتائج أعمالنا. وهذا يعنى بالطبع أن المستقبل ليس نقطة فى الزمن مازالت بمنأى عنا ولكن المستقبل على وجه الدقة هو الثمرة التى يحملها الزمن من البذور التى نزرعها نحن فى الحاضر. فالمستقبل ليس شيئا سيحدث لنا بل هو سيترتب على الطريقة التى نحيا بها حاليا.

ولقد رأينا أن ما يكوّن طبع الأشرار هو أنهم فى جوهر سلوكهم غير تاريخيين. فالتهديد الذى يمثله أعداء اسرائيل ليس هو مجرد التهديد بالموت بل أنهم أحيانا يبدون وكأنهم قادرين على جعل تاريخ اسرائيل يتوقف فجأة. وعدم عقاب الرب للأشرار يبدو أنه يزيد من هذا الخطر. ومع هذا فإن هذا التناقض المحير من جانب الرب يعلو عليه الوعد الذى أعطاه. وهذا الوعد فى جوهره هو وعد باستبقاء هذا التاريخ حيا لا يموت. ولقد كان نسل إبراهيم أكثر مما يستطيع أن يحصره أو يعده. ولكن إبراهيم لم يوعد بالخلود ولا بلحظة واحدة إلا تلك التى كانت ضرورية لينجب وريثه الشرعى. ولأن إبراهيم كان واثقا من أن الرب سيحفظ وعده فقد مات بشعور أن حياته قد أُكملت وإن لم يرى شيئا من هذا التاريخ الواسع إلا ميلاد طفل واحد. وعلاوة على ذلك فإن إبراهيم لم تكن لديه الرغبة فى أن يرى نسله الكبير ولا رغبة فى أن يحيا فى المستقبل لأنه كان يفهم ضمنا أن المستقبل قائم موجود بالفعل فى حياته الحاضرة. فلم يكن من الضرورى لابراهيم أن يعايش التاريخ التى رقدت بذوره فيه وكان من الكافى بالنسبة له أن يمارس وأن يعايش تاريخيته. ولقد قدمنا فى السطور السابقة صياغة لهذا الموقف قلنا فيها أن اليهود عندما ينظرون للموت يرون الحياة وعندما ينظرون للحياة يرون الرب. ومن الواضح تماما فى قصة إبراهيم بل وفى غير ذلك من أجزاء التوراة إن فى

كل مرة كان الرب يظهر فيها له فإن ذلك كان للإعلان عن حدث فى المستقبل. وعلى هذا يمكن أن نضيف إلى الصياغة التى اقترحناها أن رؤية الرب كانت تعنى رؤية مستقبل مفتوح.

والعكس الصحيح لهذه الصياغة إذن أن نقول إن الشر لا يدخل التاريخ مع الموت بل يدخله مع العجز عن رؤية الرب حاضرا فيه. وإذا كانت رؤية الرب حاضرا تعنى رؤية المستقبل مفتوحا فإن النظر إلى التاريخ بدون الرب تعنى أننا نتصور اننا نمتلك المستقبل لنفعل به ما نشاء. وعندما قال سعدية* فى القرن العاشر «إننا بالحكمة استطعنا أن ننظم الجيوش والمعسكرات» فقد كان يعلم أن الرب هو الذى وهبنا هذه الحكمة وأنه قد أعطانا إياها كعامل من عوامل استبقاء التاريخ مفتوحا. وعندما استخدم هتلر فى القرن العشرين عقله الخاص لتنظيم الجيوش والمعسكرات فقد كان ذلك فى رفض صريح لسيادة الرب على التاريخ. فقد أراد هتلر أن يمتلك التاريخ وأن يجلب تاريخ اليهود وبقية العالم أيضا إلى خاتمة فاجعة فكانت خاتمته.

وحول هذه النقطة بالذات دارت أقسى صور النقد وأكثر محاولة لهدم اليهودية ونعنى بها الحجة التى تقول إن الفصل الجذرى بين الخالق والمخلوقات قد أدى بالعالم الحديث إلى التوصل إلى العلمانية وإلى تحول مؤسساتها إلى البيروقراطية مما جعل وقوع المحرقة ممكنا بل قد يكون هو ما جعلها محتومه الوقوع. وبعبارة أخرى فقد يكون هناك نوع من السخرية العليا فى حقيقة أن الأيديولوجيا اليهودية التى كونت مفهوم المستقبل المفتوح هى نفسها التى قادت اليهود إلى ما كاد يصبح قريبا جدا على نحو فاجع من تحطيم هذا المستقبل تماما. فحدوث المحرقة يثير بحدة السؤال عن معنى وجود الرب فى التاريخ. فسنوات حكم النازى الأثنتى عشر الفظيعة كانت تدفع على التساؤل والمطالبة بتحقيق هذا الوعد الذى ظل قائما منذ أكثر من ٣٠٠٠ عاما. فهل الرب حريص أمين على تنفيذ كلماته أم أن البابليون أو الرومان أو القوقازيون أو النازيون وغيرهم ممن أضطهد اليهود هم الذين يحكمون العالم؟ فإذا كانت تلك النظرة إلى المستقبل المفتوح والإيمان به هى صلب العبقرية اليهودية فإنها قد أصبحت أيضا مصدر أزمتها الرئيسية.

---

* سعديه بن يوسف الفيومى (٨٩٢-٩٤٢) يعتبر أول مفكر فيلسوف يهودى هام فى العصور الوسطى وكان رئيسا لاكاديمية صورا فى بابل وكان دارسا للعلوم وواضعا للنحو وعلم اللغة اليهودى. وأهم كتبه هو كتاب المعتقدات والآراء Emunot ve Ecot الذى سار فيه على نمط كتابات المعتزلة والمدارس الاسلامية فى أفكاره حول وجود الله وخلق العالم. وهو أول من ترجم التوراة إل بالعربية ووضع شرحا لها. ويبدو وأنه تأثر بوضوح بالأفكار الاسلامية عن الجنة والنار والعقاب والثواب. (المترجم)

وسنحاول هنا أن نحصر مهمتنا فى أن ننظر فى تاريخ اليهود كما حدث وكما تم تفسيره لنتبين هل القول بالمستقبل المفتوح هو قول يستحق التصديق بالفعل وليس مجرد أيديولوجيا فارغة خطيرة. فإذا لم يكن قولا جديرا بالثقة والتصديق فإن الفهم اليهودى للموت يصبح مضطربا غير مستقيم إذ أنه يعنى أن التأكيد غير المعقول أو المنطقى للإتصال التاريخى فى مواجهة الموت سينهار ليصبح مجرد تناقض مباشر.

كيف نبحث إذن عن وجود الرب فى التاريخ. لقد أنبأنا بوضوح منذ الجملة الأولى فى سفر التكوين فى أول التوراه أن الرب لا يمكن أن يكون ذا بعد تاريخى وان البشر لا يمكن أن يكونوا إلا فى التاريخ. فليس من المعقول أو المقبول إذن أن نبحث عن ظاهرة تاريخية معينة وأن نشير إليها على أنها تمثل الرب. وقد رأينا أن تأثير حضور الرب هو فى اقامة هذا المستقبل المفتوح. فعلينا إذن أن نحاول أن نتبين المفهوم اليهودى لطريقة انفتاح هذا المستقبل واستبقائه مفتوحا بفضل الرب.

إن القرون الأولى المبكرة من تاريخ اليهود تقدم لنا كما تسردها رواية التوراة نظرة تكاد أن تكون ساذجة للطريقة التى صان بها الرب المستقبل من أن ينغلق على أبناء اسرائيل. فهناك منذ مقتل هابيل على يد أخيه، وهو أول حدث بعد الطرد من الجنة، سلسلة طويلة من المراحل التاريخية المليئة بالتفاصيل الجزئية والانطباعات الشخصية التى تستبقى جمهور المستمعين لهذا الحكى الشفوى لتلك القصص فى حالة من الأنبهار والتعلق. ونستطيع أن نلحظ بسرعة أن هناك قالبا مشتركا لتطور حكاية هذه القصص المستقلة بعضها عن البعض الآخر وإن كانت مثلا حقه متسلسلة: فهى تحكى دائما عن التهديد المفاجىء لشعب اسرائيل من عدو خارجى أو من انشقاق داخلى ومع ذلك فمهما كان تفوق العدو فى العدد أو مهما كان قدر انصرافهم عن ربهم فإن الرب لا يتخلى عنهم. وتعتبر هذه الروايات تفسيرات تبسيطية لمجرد أن منظورها للتاريخ هو منظور لا يفسح مكانا للإضطراب فهو لا يتضمن أية أحداث تطالب الرب بتنفيذ وعوده المتكرره بأن يستبقى المستقبل مفتوحا لشعبه. فهناك نمو متصل لأسرائيل دينيا وسياسا وكانما هناك خلفها قوة لا تنام. وفى لحظات الأزمات يبرز فيها شخصيات متميزة. فقد اثبت موسى أنه قائد فعال متحرك يقود الهروب الجرئ من مصر والأقامة المريرة فى البريه. وقد تلقى الشريعة مباشرة من الرب ورفع امام اتباعه المعاندين مثلا أعلى ليصبحوا «أمة من الكهنة وشعبا مقدسا».

وكذلك فى زمن من الحرب الأهلية ظهر داوود ممتلكا عبقرية حربية وسياسية جعلت منه أعظم ملوك اسرائيل وأصبحت أورشليم مدينة ملكية رائعة ومكانا لمعبد كبير قدم للديانة أول مراكز العبادة لها.

ولكن حدث عام ٥٨٦ ق.م حادث أدخل الاضطراب فى هذه النظرة المبسطة للتاريخ وكان بمثابة نهاية للفهم البرئ الساذج لليهود لعلاقتهم بالرب. فقد سقطت أورشليم فى يد قوة عظيمة التفوق حطمت المعبد وقادت الكهنة مع عدد كبير من الشعب إلى الأسر. ولم يتسبب تحطيم المعبد فقط فى وضع نهاية لحياة العبادة فى اسرائيل بقرابينها الطقسية واحتفالاتها الكهنوتيه المعقدة بل لقد تطلب ذلك أيضا نظرة جديدة تماما لفهم كيف سيضمن الرب الأتصال فى حياة شعبه. ولقد بلغ الخراب الذى لحق بالمؤسسات الرئيسية للشعب حدا جعل من غير المعقول توقع ظهور قائد له مثل عبقرية موسى أو داوود من بين شعبه المشتت. فقد بدا واضحا وفقا للنظرة السابقة ان رب اسرائيل قد اثبت أنه لا حول له ولا قوة أمام آله البابليين الغزاة فأين إذن هذا الآتصال فى التاريخ الذى تكرر وعد الرب به للأباء الأول؟ وكان من آثار احداث عام ٥٨٦ ق.م ان ظهرت رؤية جديدة لمفهوم الاتصال وإن كانت قد أكتست بالفعل بالشرعية والحياة من أقوال سلسلة من الوعاظ الملهمين أو الأنبياء.

فحقيقة أن الرب يبدو وكأنه غير مبال بغزو العدو لمدينة داوود بل وأكثر من ذلك فإن الرب يبدو وكأنه لم تحركه تلك الكراهية الدينية القاسية التى دنست المذبح المقدس ونكست المعبد من حوله. ولكن هذه الحقيقة اعتبرها الأنبياء رسالة واضحة بأن « اسرائيل قد عوقبت لخطاياها وأن الرب نفسه هو الذى نفذ هذ العقوبة. فالرب لم يهزم ولكنه استرد حقه وبرره. ولم يكن الوثنيون إلا أداة له(١٧) ».

ولقد ظل الأنبياء لقرون عديدة ينذرون اسرائيل بما ينتظرهم من عقوبة نتيجة حكم الرب على فسادهم وعدم صلاحهم. فمنذ مائتى عام قبل ذلك كان عاموس* يعلنهم بادانتــه المريره

---

* عاموس: اسم عبرى معناه حمل. وسفر عاموس هو ثالث أسفار الأنبياء الصغار الثلاثون من أسفار العهد القديم ويقدم سجلا لحكم الله فى مملكة اسرائيل وهى آبان مجدها السياسى ويتألف السفر من أربعة أقسام: أ- مقدمة: إصحاح ١-٢. ب- توجهات أصحاح ٣-٦ خمس رؤى: أصحاح ٩٠٧، والجزء الأخير وعود أصحاح ٩ :٨-١٥. وقد عاش عاموس فى القرن الثامن من قبل الميلاد وكانت نبؤاته لفسادهم وتدهور العبادة التى كانوا يعتقدون أنهم يقدمونها للرب.. السفر يعلن أحكام الرب على بعض البلدان فى سلسلة من التأنيبات تفضى إلى تأنيب اسرائيل. أما الرؤى فهى عذاب الجراد والنار والزيج وسلة الثمار الصيفية ويهوه الواقف قرب المعبد. أما الوعد فهى أن السبى مؤقت وعودة المسبيين. وعاموس من طبقة فقيرة من بلدة تقوع وهى قرية إلى الجنوب من بيت لحم وكان راعى فى الصحراء وجانى جميز. وقد أدى به تأنيبه لبنى اسرائيل إلى طرده ونفيه ولا نعرف متى ولا كيف مات.

لعبادتهم باسم الرب (سفر موسى : ٥/ ٢١ وما بعدها) :(٢١) بغضت، كرهت أعيادكم ولست التذ باعتكافكم. (٢٢) انى إذا قدمتم لى محرقاتكم وتقدماتكم لا أرتضى وذبائح السلامة من مسمناتكم لا التفت إليها. (٢٣) إبعد عنى ضجة أغانيك ونغمة ربابك لا أسمع. (٢٤) وليجر الحق كالمياه والبر كنهر دائم. *»

فليست الديانة التزام وأداء للطقوس والاحتفالات ولكنها عاطفة من القلب تؤدى إلى حياة من العدل والتعاطف. فما يريده الرب لا يتمثل فى ملكية قوية أو كهنوت متراتب يدبر أمور الناس بقوة خارجية بل ان ما يريده هو حس متجدد بحدود الوجود الانسانى ومعرفة بالتاريخ تبدأ من الداخل :

(المزامير ٥١ : ١٦ وما بعدها) :

«(١٦) لأنك لا تسر بذبيحة وإلا فكنت أقدمها. بمحرقة لا ترضى. (١٧) ذبائح الله هى روح منكسرة. القلب المنكسر والمنسحق يالله لا تحتقره».

وإذا كان لمدة السبى أثر مباشر فى الارتفاع بدور النبى وأثر طويل الأمد فى التأكيد على أن روح النبوه لن تفقد فعلها فى تشكيل الديانة اليهودية فإن ما حدث بالفعل أن اليهود بعد عودتهم من السبى بعد حوالى قرن من الزمان قد أعادوا اقامة المعبد بعباداته الشرعية. وخلال القرون الخمس التالية تعرضت مصائرهم بعنف للسقوط والارتفاع. وفى عام ٧٠ م وقع أكثر الأحداث حسما فى تاريخ اليهود إذ وقع التحطيم الثانى والنهائى للمعبد.

ويعتبر عام ٧٠ بمثابة الخاتمة لأى حضور سياسى أو دينى لليهود فى أورشليم حتى إنشاء دولة اسرائيل عام ١٩٤٨ . وعلى الرغم من أنه لم يكن هناك أية مشابهة أو موازاة لتحطيم المعبد فى

---

* وقد تحتاج الاشارة فى الايات السابقة إلى القرابين بعض التوضيح. فقد كان القربان فى جزءاها اما من عباده اليهود وقد وضع موسى نظاما دقيقا ومفصلا للقرابين وجعل تقديم الذبائح للكهنة يعاونهم اللاويون اما مادة القرابين فهى الحيوانات المستأنسة والحبوب وكانوا يقدمون من الطيور اليمام والحمام فقط. وكان مقرب الذبيحة يضع يده على رأسها ويعترف بالخطيئة (لاويين ١: ٤) ثم يذبحها هو أو الكاهن. وكانت القرابين على نوعين الأول يقدم كله للرب والثانى يخصص قسم منه للرب والقسم الآخر للكهنة وللعباد. وذبيحه السلامة كانت تقدم احتفالا بالعيد (انظر صموئيل ١١:١٥) وكانت للشكر، لمناقشة أنواع القرابين أنظر قاموس الكتاب المقدس ص ٧٢١-٧٢٣) (المترجم)

المرة الأولى قبل ذلك بستمائة وخمسين عام (٦٥٠) فلم يتوفر لهم فى هذه المرة الثانية من الأنبياء من يرفع آمال الشعب إلى التطلع لوعد بالعودة المنتصره ولا من يعلمهم أن يتبينوا فى التدنيس الكامل الذى قام به الرومان للأماكن والمؤسسات الدينية، يد الله التى تعاقب اسرائيل لكفرها وعدم اخلاصها للرب. ففى هذه المره لم يكن من الممكن تفسير الكارثة بهذا التفسير. فلقد كانت الكارثة شرا لا يستحقونه ولا يرون له معنى بل أن الفهم الذى قدمه الأنبياء من قبل لأن التاريخ سيظل مفتوحا من لدى الرب إذا أصبح الشعب منسحق القلب من الندم ومحبا للعدل لم يعد له معنى أيضا. وبدا الأمر وكأن المستقبل قد انغلق تماما أمام بنى اسرائيل.

إلا أن كون التحطيم الثانى للمعبد لم يعنى نهاية كاملة للتاريخ اليهودى كان راجعا إلى تطور بدأ بشكل غير ظاهر وبمجرد الصدفة قبل ذلك بقرون. فبعد عودة اليهود إلى أورشليم من أيام السبى فى بابل فى القرن الخامس قبل الميلاد وما تلا ذلك من اعادة لبناء المعبد حدث أن حصل الكاهن عزرا Ezra * على نسخة مكتوبة من التوراه Torah أو ما يكون الأن الخمس أسفار الأولى من الكتاب العبرى. وقد أعطى عزرا للتوراة دلالة طقسية مما كان له تأثير كبير فى جذب جماعة من الدارسين والمعلمين الذين وجهوا اهتمامهم الأول إلى قراءة وتفسير النص المكتوب. وكان

---

* عزرا: اسم عبرى معناه عون وهو اختصار لاسم عزريا. وهناك أكثر من كاهن بهذا الاسم ولكن المقصود هنا هو كاهن ابن سرايا لقب بالكاتب. وقد كان مستشارا لامبراطور فارس ونال عفو الامبراطور الذى سمح لهم بالعودة. وقد عاد إلي القدس حوالى سنة ٤٥٨ أو ٤٥٧. وقد قام عزرا بمجرد عودته إلي القدس بقراءة ناموس موسي امام اليهود وتفسيره لهم بمعونة اللاويين مستعينا أيضا بالترجمة الاراميه للأصل العبرانى. ولهذا اعتبر عزرا زعيما ومؤسس اليهودية المتأخرة التى وضعت فى القرن الخامس قبل الميلاد ولقبوه بالكاهن وبالكاتب ويزعمون أيضا أنه هو الذى حمل إلي فلسطين الأحرف الارامية المربعة الشكل المعروفه بالخط الأشورى والتى مهدت لنشوء الأبجدية العبرية الحالية. وعزرا يمثل أيضا اتجاها قويا نحو تنقية الدم اليهودى بفصل الزيجات المختلطة وإبعاد الزوجات الأجنبيات. وسفر عزرا هو السفر الخامس عشر من أسفار العهد القديم. وتتناول مادة السفر فترة الحكم الفارسى فى فلسطين حوالى ثمانين عام وهى فترة لا تزال غامضة تبدأ بعودة اليهود من بابل إلي القدس تحت قيادة زر بابل فى السنة الأولي من ملك كورش وبناء الهيكل من جديد. وعبارة المؤلف فى هذه الفقرة فيها الكثير من الغموض والتعبير البلاغى ولكنها تستند أساسا علي ماورد عن قراءة عزرا ونحميا (فى السفر التالى لعزرا) لقراءة شريعة موسي علي العائدين من السبي. كما أنها اشارة إلي ما حدث من تجديد لليهودية بعد السبي واعادة بناء الهيكل واقامة المجمع الكهنوتى لدراسة التوراه . (المترجم).

أكثرهم مواظبة واجتهادا ومواظبة على ذلك من بين هؤلاء المدرسين أو الحاخامات مجموعة كونت حزبا يعرف باسم الفريسيين * وهى كلمة تعنى «منعزل» وحيث أن الفريسيون قد وضعوا دراسة التوراه قبل كل الواجبات الدينية الأخرى فقد كان من الواضح أنهم كانوا أقل ارتباط بالهيكل واعتمادا عليه وبمرور الوقت أصبحوا غرباء عن وظائفه الكهنوتيه. وهكذا كان لتحطيم الهيكل الثانى وتشتت الشعب أثر مباشر على أنهاء مؤسسة كهنة الهيكل والوصول بها إلى خاتمة مفاجئة ونهائية. ولكن الحاخامات على الرغم من آلامهم الشديدة قد استطاعوا مع ذلك أن يحتفظوا بتراثهم حيا دون المساس به. فالتوراة يمكن على أية حال أن تقرأ وأن تدرس فى أى مكان وأن تطبق قوانيدها على كل الحياة فى أى مجال ووضع.

وعلى الرغم أن الكهنة لم يروا فى تحطيم أورشليم على أيدى الرومان أى معنى فمن المهم مع ذلك أنهم لم يستنتجوا من ذلك أن الرب قد صرف وجوده من التاريخ. ففى الحقيقة أن كل البناء الطقسى الاحتفالى للديانة الذى تطور مع اليهودية الجديدة التى كونها الأحبار قد ارتبطت كل الأيام المقدسة فيها بدلالة تاريخية ** .

---

* فريسيى، فريسيون: الكلمة من الارامية ومعناها المنعزل وهم احدي فئات اليهود الرئيسية الثلاث التى كانت تناهض الفئتين الاخريين فئتى الصدوقيين والاسينيين يبدوا أنهم كانوا اتباع الحسيديين (الاتقياء) وظهروا باسمهم الخاص فى عهد يوحنا هركانوس ١٣٥ ـ ١٠٥ ق.م. وكانوا يؤمنون بخلود النفس وقيامه الجسد ووجود الأرواح ولكنهم حصروا الصلاح فى طاعة الناموس. وقالوا بوجود تقليد سماعى عن موسي تناقله الخلف عن السلف وزعموا أنه معادل لشريعته المكتوبه. وكانوا فى أول عهدهم من أنبل الناس ولكنهم فيما بعد اشتهروا بالرياء والعجب فتعرضوا لتوبيخ يوحنا المعمدان وللمسيح نفسه. انظر قاموس الكتاب المقدس ص ٦٧٤ـ ٦٧٥ .(المترجم)

** نصت الشريعة الموسوية علي سبعة اعياد كبري هى السبت من كل أسبوع، واليوم الأول من كل شهر، والسنة السابعة من كل سبع سنوات، سنة اليوبيل، واسبوع الفصح، وعيد الخمسين المعروف بعيد الأسابيع، وعيد المظال أو عيد الجمع.. وبعد السبي فى بابل اضيف إلي قائمة الأعياد عيدان عيد الفوريم وعيد التجديد. انظر مزيدا من التفاصيل عن الاعياد وارتباطاتها التاريخية مع ورود الاشارة إلي الأعياد فى النص.(المترجم)

فهناك مثلا عيد الفصح * لذى يسجل ذكرى هروب اليهود من أسرهم فى مصر. وكذلك عيد سوكوت Sookut ** أو عيد المظال، وهو يسجل أيام اليهود الخطرة فى البرية فى طريقهم خارجين من الأرض الموعودة. أما أيام الصوم أو انصاف الأعياد التى سقط أغلبها فى النسيان والأهمال فإنها تستعيد أيضا ذكرى الظروف التى أظهر فيها الرب غضبه على اسرائيل. وكذلك أيضا الأعياد الشائعة والتى تعتبر أقل أهمية من الناحية الدينية مثل احتفالات البوريم Purim ***و Hanukkah ****فانها تستخدم كتذكرة بلحظات تاريخية تخلص فيها بنى اسرائيل من مضطهديهم. ولكن Rosh Hashanah أو الاحتفال بالسنة الجديدة وكذلك يوم كيبور وهو يوم التكفير

---

* فصح : اسم عبرى معناه عبور (انظر : خروج: اصحاح ١٢ آيات ١٣، ٢٣، ٢٧. وهو أول الأعياد السنوية التى كان من المفروض فيها علي كل الرجال الظهور أمام الرب فى بيت العبادة. ويعرف أيضابعيد الفطير. ويرتبط العيد بخلاص بنى اسرائيل بعد قتل كل بكر فى مصر وعدم مساس الرب بيوتهم التى رشت بالدماء والمقيمون فيها واقفين وعصيهم فى أيديهم فى انتظار الخلاص الموعود: انظر سفر الخروج :١٢: ١، ٢، ١٤، ٤٢، ٢٣، ١٥ وسفر التثنيه ١٦ : ١، ٣ .(المترجم)

** آخر الأعياد السنوية الكبري الى كان يطلب فيها من كل رجل أن يظهر أمام الرب فى الهيكل وهو أيضا ثانى أعياد الحصاد. وقد أخذ الاسم Sookot وتعنى بالعبرية مظلة من أنهم كانوا يسكنوا مظالا أثناء مدة العيد. وهو عيد زراعى إلا أنه ارتبط أيضا بذكري تاريخية وهى اقامتهم فى المظال فى البرية (انظر سفر اللاويين ٢٣ :٤٣) وكان يقام فى الشهر السابع وهو شهر مقدس عند نهاية الفصل الزراعى بعد أن يكون قد تم حصاد الزيتون والكروم ولذا سمى أيضا عيد الجمع. وكان ابتداؤه فى الخامس عشر من الشهر ويستمر ثمانية أيام. أنظر لمزيد من التفاصيل قاموس الكتاب المقدس ص ٥٨٧ .(المترجم)

*** Purim : وهو عيد البوريم أو الفوريم وهم اسم عبرى معناه قرع (جمع قرعة) انشىء تذكارا لخلاص اليهود الذى كانوا فى السبي فى فارس من مجزرة اعدها لهم هامان. وكان قد القى فوريم أى قرعة ليحدد اليوم المناسب لتنفيذ خطته. وقد تم تخليصهم علي يد استير الملكه (انظر التفاصيل فى السفر الذى يحمل اسمها: (استير ٩: ٢٠-٣٢) واستير فتاة يهودية هى بنت عم موردخاى وهو رجل من سبى اورشليم. وكان الاحتفال يتم فى الرابع عشر والخامس عشر من آذار. وفى خدمة المساء يقرأ سفر استير وعند ذكر هامان (عدو اليهود) كانوا يصرخون ليمح اسمه أو سيبلي اسم الشرير وتتلي اسماء ابناء هامان بسرعة اشارة إلي أنهم صلبوا فى وقت واحد. انظر قاموس الكتاب المقدس ص ٦٩٩ .

**** Hannkkah خانوقاه احتفال فى نوفمبر وديسمبر احتفالا باعادة تكريس المعبد (١٦٤ ق.م) فى اورشليم بعد انتصارا المكابيين علي انطيوكس الرابع وهو يتميز باضاءة الشمعدان Menorah فى كل ليلة ويسمي أيضا عيد التكريس أو الأنوار وكان تضاء الشموع واحدة فى الليلة الأولي واثنان فى الثانية وهكذا حتي اليوم الثامن.

ليس لهم اشاره محددة إلى ظروف تاريخية. ومع ذلك يتميز كل منهم بطابع روحى متميز يستهدف اثارة الوعى بحضور الرب فى كل جوانب الحياة. ويوم كيبور* الذى يعد أقدس أيام السنة يبرز أهمية التوبة للحياة الدينية. والتوبة الحقيقية ليست هى مجرد الاعتراف بأن سلوك المرء فى الماضى كان غير سليما أو ملائما بل هى الرغبة فى عقد صلة كاملة مع الرب بالتحول الداخلى وادراك أن فى اللقاء مع الرب يصبح المؤمنين مشاركين فعليين وليسوا مجرد شهود تجرفهم الحوادث الخارجية. ، أو بعبارة أخرى فإن الرب يعمل بداخل الانسان وليس عليه (١٨)،.

ويجب أن نلاحظ أن كل الحوادث التى نشير إليها قد حدثت مرة واحدة وانها لن تتكرر مرة أخرى. ولكنها فى نفس الوقت تقرر أيضا أن الرب الذى التقت به اسرائيل فى التاريخ يظل كما هو دون تغيير. فعندما يحتفل اليهود المعاصرون مثلا فإنه لا يتوقع منهم أن ينظروا فى حياتهم ليروا مثلا كيف أن الظروف التاريخية التى صاحبت مثلا عبوديتهم فى مصر تكرر نفسها فى الوقت الحاضر. بل أن عليهم أن يحاولوا أن يكونوا منفتحين فى ظروفهم التاريخية الحالية على اعتقادهم بحضور الرب كما كانوا يعتقدون بحضوره عندما كانوا عبيدا فى مصر وتبينوا أن المستقبل مفتوح لهم. فهم إذن لابد أن يروا فى ما يظل ثابتا ليس مضمون أو فحوى التاريخ بل حقيقة أن هناك تاريخ وأن هذا التاريخ مفتوح** .

فالاحتفالات تقوم على رؤية واضحة بعدم تكرار التكرار. وقد كان لهذه الرؤية أثرا مزدوجا. فهذه الرؤية تعنى، إذا نظرنا إلى الخلف، اننا لا نستطيع أن نعرّف اسرائيل على أنها ظاهرة متعالية كأن تكون مثلا كهنوت دائم أو مبدأ لا يتغير فى التنظيم الاجتماعى بل ولا حتى باعتبار تاريخها له قالب من الأحداث الانسانية متكرر وأن هذا كله يظل ثابتا على حين يتغير كل شىء آخر. فليست هذه إذن هى النظرة الصحيحة لأن اسرائيل فى الحقيقة ليست شيئا أكثر أو أقل

---

* Yom Kippur يحتفل به فى اليوم العاشر من شهر تشرى Tishri (الشهر السابع) بالامتناع عن الأكل والشرب وبالقراءة طوال اليوم لصلوات التوبة ويسمي أيضا يوم التكفير أو يوم الكفارة (انظر سفر اللاويين ١٦ ، ٢٣ : ٢٦ ، ٣٢ وسفر العدد ٢٩ : ٧-١١). ويقدم فيه رئيس الكهنة ثورا ذبيحة خطيئة وكبشا للمحرقة عن نفسه وعن اسرته وكذلك تيسين ذبيحة خطيئة وكبشا للمحرقة عن الشعب. وكان هذا التيس توضع علي رأسه خطايا الشعب ويطلق فى البريه (المترجم)

** يبدو هنا لأول مرة أن المؤلف يتحدث بلغة المنتمى وليس بلغة الباحث أو المؤرخ . وقد حرصنا علي أن لا نغير من هذا الانطباع أو أن نعلق عليه حرصا علي موضوعية الترجمة (المترجم).

من الاشخاص الذين اختاروا بحريتهم أن يعيشوا فى تاريخها. فاسرائيل هى هؤلاء الأقوام بالتحديد. ولهذا نجد التوراه تحرص دائما على أن تقدم سجلا واضحا لتسلسل نسبهم من ابراهيم إلى الوقت الحاضر. ولايعنى هذا أن للواحد منهم ميزة خاصة بأن يكون مولودا بهذا النسب وأنه بذلك يكون صاحب أولوية مفضلة فى علاقته مع الرب ولكن المقصود ببساطة أن يقرر أن الرب هو دائما رب هؤلاء الأقوام أو رب «ابراهيم واسحق ويعقوب». أما إذا كانت نظرتنا إلى الامام وليس إلى الخلف فإن القول بعدم تكرار التاريخ له دلالة أخرى أيضا . فهو يَعد المتتبع لهم (المؤلف يستخدم الضمير نحن) للمفاجأة فالاحتفالات لا تشير إلى إمكانية تكرار حدوث الظروف التى نشأت فيها ولكنها تشير إلى الاحداث الجديدة غير المتوقعة التى يريد الرب أن يكونوا على استعداد لها.

ولقد تدرجنا إلى هذه المناقشة لنتساءل كيف يمكن أن ننظر إلى حضور الرب فى التاريخ. فإذا كان الرب غائبا فلن يكون هناك إذن اتصال يعبر النهاية المطلقة التى يجلبها الموت. وعندئذ لا يصبح الموت الأمر الذى أعطاه الرب بل الأمر الذى ينفصل الانسان تماما عن الرب دون أن يترك للرب القدرة على أن يمنح ماوعد من بركة وعطايا. ولقد رأينا أن النظرة الأولى البدائية والبسيطة لحضور الرب كاله قبلى سامى قد تغيرت على يد الانبياء الذى عرفوا الرب بشعور داخلى قوى ومن خلال رغبتهم فى أن يحيوا حياة عادلة على الأرض. وعلى الرغم من أن التحطيم الثانى للمعبد كان يعنى نهاية تامة لعصرالأنبياء فإن الحاخامات أو الكهنة قد امتلأت نفوسهم مع ذلك بالاحساس بالاتصال والاستمرار حتى أصبحوا ينظرون إلى أنفسهم باعتبارهم ورثة للأنبياء. بل لقد امتدوا باحساسهم هذا حتى باتوا يعتبروا موسى نفسه الكاهن أو الحاخام الأول بل وأصبحوا يتكلمون عن الرب نفسه على أنه يقوم بنشاطات كهنوتية. ومع ذلك فلو أعدنا النظر إلى الوراء فسنرى فوارق واضحة بين عصر الأنبياء وعصر الأحبار أو الكهنة وهى فوارق واضحة بين عصر الأنبياء وعصر الحاخامات أو الكهنة وهى فوارق ترجع أساسا إلى وضع التوراه فى مركز الحياة الدينية. فلم يكن الكهنة ينظرون إلى التوراه على أنها سجل لقوى لاحداث ماضية ولكن على أنها الحديث الحى للرب يخاطب بها مواقف انسانية دائمة التغير. فليس الرب حاضرا فى صورة المخلص التاريخى صاحب الروعة مثل عمود النار الذى قاد بنى اسرائيل خارجين من مصر. كما أن حضوره لم يعد فى صورة قوى طبقية أو سياسية. بل لقد أصبحوا التاريخ نفسه. فالاتصال الذى بدا وكأنه فقد مع التحطيم الرومانى لاورشليم قد استعادته الديانة الكهنوتية كما استعيد الضمان الذى وهبه الرب لهم عن طريق الكلمة.

والمصطلح توراه Torah له معنى تعلم أو تعاليم وليس معنى قانون كما يقال أحيانا(١٩) . وإذا كانت التوراة ليست مجرد مجموع لقانون أو شريعة يقصد بها أن تطاع وتتبع فانها ليست أيضا مجرد كتاب يقرأ أو يدرس وكانه مجرد مجموع رسائل لا هوتية أو اعتقادية. فالذى يجعل التوراه ظاهرة فريدة فى التاريخ الانسانى هو أنها - فى نظر اليهودية - تمثل من ناحية الخطاب المباشر للرب إلى المؤمنين به كما تمثل أيضا استجابة مستمعيه. فهى ليست مجموع أقوال سماوية قيلت فى الماضى البعيد ويكون كل التاريخ التالى مسؤلا أمامها. فهى ليست ماضى على الاطلاق لانها نقطة اللقاء والاتصال بين الرب والمؤمنين فى الحاضر الحى*. حقا أن الكهنة والحاخامات كانوا على يقين من أن الرب قد تحدث مباشرا إلى موسى وأن موسى كتب بدقة ماقاله الرب. وهم يعتقدون أيضا أن هذه الوثيقة المكتوبة هى التى صارت فى حوزة عزرا فى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد. وقد ضمن للتوراة فى نظر الكهنة والأحبار مكانها فى الحاضر الحى اعتقادهم بأن الرب قد أعطى موسى إلى جانب التوراه المكتوبة توراة شفويه وهذه تتضمن مجموع ثرى من الحكمة يرجع بجذوره إلى الكلمة المكتوبة. والأسباب التى يفسرون بها عدم كتابة التوراة الشفوية أنها أولا كان لها طابع البحث ومحاولة اجتياب بحر لا نهاية له من المعرفة وثانيا أنها كانت فى الحقيقة حوارا وليست خطابا. وبمعنى آخر فهم يرون أن التوراه كانت من السعة فى معانيها حتى لا يستطيع أحد أن يستوعبها ولا الرب نفسه. وهكذا كان التأويل والتفسير المستمر لها من خلال الحاضر الحى له أهمية كبرى حتى أصبح التأويل السليم لها له من الشرعية والسلطة ما لكلمات

---

* توراة : يقسم اليهود كتبهم المقدسة إلي :

١- الناموس وهو اسفار موسي الخمسة (وهى الكتب الخمسة الأولي فى الكتاب المقدس : التكوين ، الخروج، اللاويين، العدد، والتثنية) .

٢- الأنبياء وهم الأنبياء الأولون وهم يشوع، والقضاه، وصموئيل الأول والثانى، والملوك الأول والثانى، والأنبياء المتأخرون وينقسمون إلي الأنبياء الكبار وهم أشعياء وأرميا، وحزقيال، والأنبياء الصغار وهم هوشع، ويوئيل، وعاموس وعوبديا، ويونان، وميخا، وناحوم وحبقوق، وصفنيا، وحجى، وزكريا، وملاخى.

٣- الكتب: وهى المزامير، والأمثال وأيوب، ونشيد الانشاد وراعوث والمراثى، والجامعة واستير، ودانيال ونحميا وعزرا واخبار الأيام الأولى، والثانى. والمعتقد أن هذه الاسفار قد رتبت بالنسبة إلي زمن كتابتها وسبق التعريف ببعض هذه الاسفار فى الهوامش السابقة وتاريخ كتابه وترجمة التوراه يخرج عن حدود الهوامش الممكنة لهذه الترجمة وتراجع لذلك قائمة المراجع المرفقة فى آخر الفصل (المترجم).

الكتاب المقدس نفسه. ويقول أحد البحاث اليهود* ، إن الرب نفسه يدرس ويحيا بالتوراة وانه ـ كما نعتقد ـ يخضع نفسه لنفس هذه القواعد فى البحث المنطقى ، أى التى يستخدمها المفسرون. وبهذا المعنى الأخير يقوم الاعتقاد اليهودى بأن التوراه بأكملها، المكتوبة والشفوية تمثل حوارا أصليا بين الرب واطفاله المخلوقين.

وهذا الفهم أو المعتقد المتطرف لفهم حضور الرب فى التاريخ وضمانه لأن يظل التاريخ مفتوحا لم ينشأ فجأة من فهم شخص ملهم واحد بل هو فهم قد تطور خلال قرون واكتسب بذلك مرونة فريدة على التكيف بالأحوال الإنسانية المتغيرة بل ـ وما هو أهم ـ قد اكتسب قدرة على تشكيل التاريخ نفسه.

وما يطلق عليه ، العهد أو الزمن التلمودى، يمتد لأكثر من ثمانية قرون منذ أيام الأسكندر الأكبر (حوالى ٣٣٠ق.م) إلى عام ٥٠٠ ميلادية قبل ظهور الاسلام بزمن قليل. ونظرا لأن بعض مؤرخى اليهودية من اليهود قد لحظوا ثباتا واستمرارا فى بنية المجتمع التلمودى خلال القرون فانهم يتحدثون أحيانا عما يسمونه ، مدنية تلمودية(٢١)،.

ويمكن متابعة قدرة التوراة على تشكيل التاريخ إذا مانظرنا فى شكل العلاقة مع الرب التى عبر عنها الكهنة باللفظ أو الحوار وعندما قام الحاخام جوهانان بن زكاى** بتأسيس أول مركز لدراسة التوراه فى مدينة فلسطينية صغيره فى عام ٧٠ ميلادية وهو نفس العام الذى حطم فيه

---

* هو Jacob Neusner أنظر قائمة المراجع لكتابه ، طريق التوراة ،.

** Rabban Johanan Ben Zakkai وهو حاخام يهودى من قادة الفريسيين مات حوالى ٨٠ ميلادية. وقد تجنبنا هنا إيراد هوامش عن التلمود للاختصار واكتفاءا بما ورد فى النص وفى المراجع الواردة بآخر الفصل ويمكن باختصار شديد الاكتفاء بالقول أن التلمود اسم عبرى معناه تعليم وينقسم عادة إلي قسمين ، المشنه وهو الموضوع والجمارة وهى التفسير. فالمشنة (ومعناها التكرار) عبارة عن مجموع من تقاليد اليهود مع بعض آيات الكتاب المقدس. ويزعم اليهود أن هذه التقاليد أعطيت لموسي حين كان على الجبل وتداولها من بعده الأنبياء ثم انتقلت إلي أعضاء المجمع اليهودى الكبير حتي القرن الثانى بعد المسيح حينما جمعها الحاخام يهوذا وكتبها وبهذا يعتبر جامع المشنه. أما الجمارة فهى مجموع المناظرات والتفاسير التى جرت فى مراكز دراسة التوراة بعد انتهاء المشنه. والتفاسير المسطره مع المشنة نوعان يعرف أولها بتلمود اورشليم (كتب بين القرن الثالث والخامس وكتبه أحبار طبرية) والثانى يعرف بتلمود بابل وقد كتب فى القرن الخامس (المترجم).

الرومان الهيكل اليهودى فإن هذا التأسيس كان بمثابة الضمان لأن هذا التراث الشفوى سيظل باقيا فى ذاكرة وخيال الأحبار الذين ظلوا أحياء بعد الأضطهاد الرومانى وكانوا حاضرين مع هذا الحاخام. وفى عام ٢٠٠ ميلادية قام حاخام آخر يدعى يهوذا ويطلق عليه اسم الأمير بتنظيم التراث الشفوى المتعلق بالشريعة الموسوية فى مجموع يعرف باسم المشنا Mishna (وهى مشتقة من الكلمة العبرية بمعنى يكرر) وعلى الرغم من أن المشنا فى البداية كانت تُغيب فى الذاكرة ولم تكتب إلا فى وقت متأخر فإنها قدمت مجموعة من التقاليد والقوانين المتفق عليها والتى ظلت مع ذلك فى حاجة إلى تفسير متصل أو مستمر. وبحلول عام ٤٠٠ ميلادية كان اليهود الذين مازالوا يقيمون فى فلسطين بكتابة المشنا وتفسيراتها فى وثيقة واحدة تسمى التلمود (انظر الملاحظة السابقة). ومع عام ٥٠٠ أعد فى بابل تلمود آخر أكثر طولا واختلافا فى ماحوى من تفاسير وعلى الرغم من أن كلا التلمودين قد انجزا فى التواريخ المذكورة فإنه لم يحدث أى انقطاع حتى الوقت الحاضر فى المحاولة المستمرة المتراكمة التى يقوم بها الأحبار للتوصل إلى المعانى الخفية ومواضع النقاط الدقيقة فى نص الكتاب المقدس ككل.

وهناك جانب آخر من التلمود لابد أن نشير إليه فى هذا العرض. فإلى جانب المشنا والشروح والتفسيرات المتعلقة مباشرة مع الأحكام والتقاليد والتى تعرف باسم حلقة Halakah * كان التلمود يتضمن قدرا ضخما من المباحث والتفسيرات على أمور غير متعلقة بالأحكام والشريعة وتعرف باسم Hagadah أو Agada ** وهو اسم يدل على المجموع كله وهى تحتوى على :

---

* Halakah عبرية بمعني قاعدة تتبع، وحرفيا بمعني طريق وتعني مجموع القوانين والتقاليد اليهودية بحيث تضم أحكام الكتاب المقدس والأحكام الشفوية كما كتبت فى الجزء الشرعى من التلمود وما تلاه من مجموع للأحكام التى تعدل أو تغير فى الأحكام لتكون متفقة مع التقاليد والعادات المعاصرة. ويقسم تاريخ اليهوديه الذين اشتغلوا بالتفسير إلي عدة طبقات استمرت قرونا وهم أولا طبقة السفريم أى الكتبة وهى أقدمها وعملت من أيام عزرا إلي أيام المكابيين (٤٠٠ – ١٠٠ ق.م) وهؤلاء كتبوا وصايا وفرائض تتعلق بترتيب الاسفار وتعيين أيام خاصه فى الأسبوع لقراءة الشريعة وبعض صلوات يوميه يسمونها بركات. وثانيا طبقة المزدوجين فى عصر الميكابيين إلي العصر الهيرودوسى (١٥٠ – ٣٠ ق.م) ويقوم فيها فى كل جيل إثنان يقودان الحركة الدينية. الأول رئيس السنهدريم والثانى يدعى أبو بيت الدين (ويقصد بالكلمة الحاكمة) أى رئيس المحكمة. وقد قام خمسة أزواج منهم آخر زوج وهو الأشهر وكان فيه هليل وشماى. واهتمت هذه الطبقة بتفسير وشرح الشرائع اللاوية. ثالثا طبقة المعلمين ويبدأ عملها من سنة ١٠ ق.م إلي سنة ١٠٠ ميلادية) وكان واحدهم يلقب بلقب ربان أى معلم واشهرهم هو كما سبقت الإشارة فى النص المعلم يهودا وقد جمع حوله حلقة من التلاميذ وعمل علي تكوين كتاب المشنا أى تكرار التعليم. وهناك بعد ذلك طبقة المتكلمين من (٢٢٠ – ٥٠٠م) وكان همهم شرح المشنا. وقد شرحت المشنا فى بابل وفى فلسطين وجمع الشرح فى تلمودين :التلمود الأورشيلمى والتلمود البابلى. ثم تذكر طبقة المعلقين فى بابل فى القرن السادس وقد علقت علي التلمود البابلى.

** عبرية بمعني خبر مشتقة من Higgid بمعني حديث أو خبر ..

أساطير وقصص شعبية وتأملات فلسفة ثيو صوفيه ولا هوتية ومواعظ وحكم وأمثال وصلوات وأقوال مأثورة وأمثال وذكريات تاريخية بل ومجموعة من قصص الجدات. وبمعنى آخر فانها تمثل التعبير غير المحدود عما انتجه الخيال الإنسانى خلال تأمله فى الكون ومن خلال عذابه أو أندهاشه أمام مايحدث هنا والآن أو ما وما سيكون فى آخر الزمان(٢٢).

وتعتبر الحلقة Halakah أو الشروح على الشريعة الأكثر أهمية فى التلمود وذلك لسبب مألوف لديهم وهو أن اهتمام اليهود كان منصرفا فى المقام الأول إلى ترجمة كلمات التوراه إلى الحياة الواقعية للتلاميذ. والذى نجده هنا هو الصدى القوى الواضح للفهم اليهودى المتفرد للمعرفة الذى وجدناه أول ما وجدناه فى حكاية جنة عدن والشجرة المحرمة لمعرفة الخير والشر. فالمعرفة التى أعطاها الرب للزوج الانسانى الأول بدلا من خلودهم، كانت معرفة كيف يسلكا فى المجتمع الانسانى ولم تكن معرفة باسرار الكون. ومما يعتبر من إنجازات الأحبار التلموديين هو نجاحهم فى الاحتفاظ بمجموع الحلقة أو هذا النوع من المعرفة المرتبط دائما بالعقل واحتفاظهم بهذا المجموع فى المركز من الحياة الدينية اليهودية. وعلى أية حال يجب ألا نقلل من شيوع الهاجاداه ومالها من أسر عند اليهود. ففى الهاجاداه نجد وصفا للأوضاع التى كانت فيها الشريعة تدرس وتطبق كما نجد فيها التراث اليهودى فى محبة المعرفة من حيث هى كذلك، فكل ما يمكن معرفته هو من صنع الرب وبذلك فهو جدير بالمعرفة فى ذاته. وإذا كانت الشريعة بالنسبة للأحبار التلموديين هى قلب وجسد اليهودية فإن الهاجاداه تعتبر «الدماء التى تجرى فى شرايينها ونخاع عظامها(٢٣)».

وعلى هذا فقد يمكن القول أن التلمود لم يكن مجرد وثيقة مكتوبة عن الماضى كما لم يكن تسجيلا تاريخيا عن حيوات الأحبار الحاضرة وأهلهم – بل كان حياة هؤلاء الأحبار نفسها. وهم لم يقصدوا أن يشيروا أو يعتمدوا على سلطة خارجية أو على مكانة رتبه أو وظيفة لكى يدللوا على صحة تعاليمهم كما فعل كهنة المعبد الذين اعتبروا سلطتهم مستمدة من الأنبياء. فقد عمد أحبار التلمود إلى جعل تراثهم مندرجا متكاملا مع حياتهم حتى لم يكونوا بحاجة إلا لأن يجعلوا الأخرين يرون التوراة فيهم. ولاشك أن هذا الاتجاه قد صنع طبقة ومجموعة متميزة من الشخصيات ذات القدرات الخارقة التى دفعت جماهير اليهود على الالتفاف حولهم مما دفع بعضهم إلى إساءة استخدام قدراتهم ومكانتهم الشخصية العالية وإحالة هذه القدرات إلى نشاطات سحرية ولكن غالبيتهم كانت شخصيات ذات إشعاع دينى تتركز حياتهم فى الرب. ولما كانوا على هذا النحو فى حوار متصل مع الرب فانهم لم ينظروا إلى جهودهم مع التلمود إلا على أنها محاكاة للرب. ولكن هذا لم يدفعهم إلى التعالى أو الكبرياء بل على العكس ولد فيهم إحساس عميق بقربهم من الرب. فكانوا

يشعرون بعلاقة حميمة مع كلمات الكتاب المقدس حتى يمكن القول على حد تعبير بعضهم أن الوحى الذى تلقاه موسى فى سيناء ، لم يكن بالنسبة لهم امرا موروثا يتذكر أو تراثا قديما بل كانوا بإيمانهم العميق يشهدونه من جديد فى أرواحهم حتى ليصبح بالنسبة لهم تجربة شخصية (٢٤). ولكن هذه التجربة الحميمة مع الرب لم تكن لتغير شيئا من احترامهم لتعالى الرب المطلق. ولهذا فقد يكون أفضل ما يعبر عن صلب يهودية الأحبار هذه هى تلك الصلاة المعروفة باسم Shema شمـا* والتى تقول كلماتها الإفتتاحية ما يلى :

(تثنية، الاصحاح السادس :٤)

٤ : اسمع يا اسرائيل. الرب الهنا رب واحد. فتحب الرب الهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل قوتك فالرب رب واحد ليس هناك أحد غيره ولكن صلتك به هى صلة بالقلب ولابد لقلبك وروحك أن لا يمتلأ بشئ إلا بالعبادة الخالصة له.

وقد يمكن الأحبار فى مرات عديدة من أن يدللوا تحت وطأة الاضطهاد القاسى على عمق تقواهم وإيمانهم. ومن هذه المرات ماحدث بعد فشل ثورة قاموا بها عام ١٣٢ - ١٣٥ لاسترداد سيطرتهم على فلسطين من الرومان وكان من بين من أعدموا فى موجة الاضطهاد الانتقامى المعلم والحبر المشهر أكيبا Rabbi Akiba. ويقصون عنه أنه عندما كان الرومانيون يمزقون لحمه بأمشاط من حديد بدأ يتلو صلاة شما ، هذه وخرجت أنفاسه بينما يقول كلمة واحد (٢٥).

وقد كان لهذا الإيمان والمحبة للرب تأثير على أولئك الأحبار فملأ نفوسهم بمحبة العالم وبقية البشر. وكثيرا ما يشار إلى هذه المحبة فى تعاليم وحياة هيليل الأكبر (حوالى ٦٠ ق.م - ١٠م) والذى يعد واحد من أكبر أحبارهم. ويروى عنه أن أحد المشركين أراد أن يسخر منه وتحداه أن يعلمه كل التوراه وهو واقف على قدم واحدة. وكانت إجابة هيليل الشهيرة على هذا التحدى قوله: «ما تكرهه لنفسك لا تفعله مع جارك. وهذا هو كل التوراه والباقى هو شرح وتفسير فاذهب وتعلم ذلك(٢٦).

ويثير رد هيليل مرة أخرى الفكرة المألوفة التى تقول بإنه ليس للمرء أن يعرف الرب بصرف النظر عما يقوم به هذا الذى يحاول المعرفة من أفعال ويقول أحد المفسرين التلموديين: كيف لأحد

---

* تعنى بالعبرية سمع أو سماع وهى صلاة طقسية بارزة تتلى فى الصباح والمساء وتتكون من ثلاث فقرات تعبر عن حرارة الإيمان والمحبة للرب (المترجم).

أن يكون على قدر من الحكمة حتى يفهم الرب؟ إن هذا مستحيل. ولكننا نعرفه عن طريق ممارسة العدل والسلوك القويم لأن الرب هو صاحب هذه المعانى(٢٧). وهناك دائما فى كل مناقشة لمعرفة الرب هذا التقرير للفارق المطلق بين ماهو إلهى وماهو إنسانى بما يترتب على ذلك من أن أية معرفة مباشرة بالرب تتطلب تجاوز الحدود المقدرة للإنسان. وقد جاء فى سفر الخروج ٣٣:٢٠ فى حديث الرب مع موسى: «وقال لا تقدر أن ترى وجهى. لأن الإنسان لايرانى ويعيش». ويقول حبر من القرن الخامس عشر هو Joseph Albo جوزيف البو باختصار شديد: «لو أننى عرفته لكنته(٢٨)».

ونجد فى فقرات من أدب الهاجاداه التلمودية التى تتحدث عن القرب من الرب أن هذا يقوم على الاعتقاد بأنه«عندما تدخل كلمات التوراة والقلب وتجد حجراته غير مشغوله فانها تجعل من الشخص مسكنها لها(٢٩)». ويعنى هذا استسلاما داخليا يتخى فيه المرء إرادته جانبا ليفسح مكانا للرب. وفى كلمات يهوذا الأمير: «لو أنك حققت ارادته وكأنها ليست إرادتك فانك تكون قد حققت إرادته كما أرادها(٣٠)». فلابد للمرء أن يجعل همه التوراة حتى تزيح كل هم آخر:

«فإذا ما صحا المرء بالليل ولم تكن أول الكلمات فى فمه هى كلمات التوراة فقد يكون من الأفضل له ... لو أنه لم يولد أو رأى العالم(٣١)».

وهذا الانتباه للتوراة الذى يشغل المرء عن كل شىء آخر قد دفع أحد التلموديين أن يعبر عن ذلك بملاحظة مازحه قائلا: إن هذا العالم المستدير معلق فى الفضاء وليس له ما يستند عليه إلا أنفاس دراسة التوراة من أفواه دارسيها- كما يحفظ المرء شيئا مرتفعا فى الجوبان ينفخ عليه أنفاسه(٣٢)».

ولا تخاطب كلمات التوراة قلوب الرجال والنساء فقط بل أنها تخاطب الخليقة كلها: «فنحن نقرأ فيها أن الرب عندما أعطى التوراة فإن كل مخلوقات السماء توقفت فى طيرانها ولم تجرؤ كل مخلوقات الأرض على أن ترفع من أصواتها وتوقفت أمواج البحر الصاخبة عن أن تموج، وحتى الملائكة توقفت عن الغناء وكل هذا لكى تستمع للرب عندما تكلم(٣٣)».

ونرى فى هذا إذن قدر ما ينسب للتوراة من كفاية وضرورة: فالرب يؤكد لإسرائيل: «ليس هناك شىء من التوراة قد احتفظ به فى السماء(٣٤)». وليس هناك جانب من جوانب الحياة لا تنظمه ولا تضيئه التوراة. وكان هيليل كثيرا ما يقول أنه لم يقل أو يفعل شيئا إلا لكى يحقق واحدة أو أخرى من الوصايا والأوامر.

وعندما سأل هل عندما يذهب إلى المرحاض فإنه ينفذ أيضا وصايا وتعاليم أجاب «بالطبع» حتى لا يفسد البدن(٣٥). وهناك علاوة على ذلك اتساق واتفاق تام بين التوراة والطبيعة ويفسر ذلك المعلم بنهاس PINHAS الهاسيدى قائلا «بأن كل من يقول أن كلمات التوراه شيء وكلمات العالم شيء آخر فإنه ينكر الرب(٣٦)». ويرد فى التوراة فقرة فيها دعوة لتأمل « أننا إذا لم نكن قد أعطينا التوراة لكان فى مقدورنا أن نتعلم الاعتدال والتواضع من القطة ووصيه عدم السرقة من النملة والعفة والطهارة من الحمامة واللياقة والاحتشام من الديك(٣٧)».

وقد كان انشغال الأحبار بدراسة التوراة من العمق حتى أنهم كانوا يرون الحياة بدون ذلك ليست حياة على الإطلاق: «فمن لم يدرس على الإطلاق فمثله مثل البهيمة فلقد خلق فقط بغرض التعلم والدراسة للتوراة التى كل مسالكها مسالك للمسرة والبهجة(٣٨)». فإذا لم يدرس المرء فحتى طعامه لا جدوى منه(٣٩). وفى عبارة موجزة يلخص باحث تلمودى متمكن ومعاصر هو سولمون شيشتر SOLOMON SCHECHTERمفهوم الدين عند الأحبار بقوله « إذا كان الدين لهم شيئا فهو فى الحقيقة كل شيء(٤٠)».

فإذا كانت التوراة فى مجموعها شفوية ومكتوبه وبالشكل الذى اتخذته فى التلموديين الفلسطينى والبابلى وفى جهود الشرح والتفسير الذى قامت بها الأجيال التالية، لابد أن نفهم على أنها حوار مع الرب يستبقى فيه التاريخ مفتوحا فى مواجهة الموت فلابد أن نفهم هذا الحوار على أنه يتضمن كل شيء بما فى ذلك حيواتنا الخاصة والجماعية بل وحتى الطبيعة نفسها. والتلمود كما لاحظنا ليس وثيقة مكتوبة عن الماضى بل ولا حتى عن الحاضر، بل هو يحيا بأهله، وهو بمعنى آخر حياتهم هم. فلو أخذنا يهودية الأحبار فى مدلولها الشامل لوجدنا أنها ليست مجرد القول باتصال التاريخ بل أنها صناعة وبروز فهم جديد لما هو التاريخ. فالجانب الحيوى النشط فى ديانة الأحبار ليس هو إيمانهم بأن الرب سوف يعدل من أوضاع الأمم فى الأرض بحيث يصبح أبناء إسرائيل فوق مضطهديهم ولكنها بدلا من ذلك تقوم على يقينهم بأن كل ما يمكن للرب أن يعد به عن المستقبل هو لمجرد أن يجعله متاحا مباشرة. فلم يكن الأحبار ينتظرون الوعد بل يأخذون به مباشرة. فما هو هذا الذى يعد به الرب؟ إنه حقهم المتميز بالاستجابة لكلماته. فهو ليس مجرد الرب الذى يتكلم كما صوره الأنبياء بل أنه رب يستمع أيضا. والتاريخ يظل مفتوحا طالما أن هناك شيئا يقال. ولايعنى هذا أنه مفتوح لأن الزمن مازال هناك متاحا لأن يتكلموا فيه أو لأن يطلقوا فيه صرخة فرح أو حزن فى الفضاء أو الفراغ الذى لايسمع ما يقولون. بل هو يعنى أنهم مازالوا قادرون على أن ينطقوا بكلمات تُسمع وأن هذه الكلمات مازالت ذات دلالة وثقل للمستقبل بل وسيكون لها القدرة على أن تستبقى المستقبل مفتوحا.

وهذا يعنى بالطبع أن الرب يتأثر بما نقوله ولايمكن أن يكون غير معنى بما يحدث فى التاريخ. أنه ينفعل بفواجعه وقد يبدوا أحيانا وكأنما هو مثلنا لاحيلة له فيها. وهناك فقرة من المدراش تتكرر الإشارة إليها كثيرا تقول أنه عندما نجح أبناء اسرائيل فى عبور البحر الأحمر وتدفقت المياه خلفهم على الجيش المصرى أرادت الملائكة أن تغنى من الفرح فمنعهم الرب من ذلك قائلا: «كيف يكون أبنائى غرقى فى البحر الأحمر وانتم تريدون أن تغنوا؟(٤١)». ولكى نكون فى حوار حقيقى مع الرب فلابد ومن الجوهرى أن نكون أحرارا وأن نكون قادرين على أن نغير مسار الأمور حتى ضد إرادة الرب. ولابد أن يشكل عصياننا إشكالا حقيقيا للرب: فكيف يمكن للألوهية أن تكون حاضرة فعلا كقوة آمرة إذا لم يكن للطاعة أو للعصيان أثر فعلى وفارق جوهرى(٤٢).

وهذا التبادل المتضمن فى هذا الحوار وتعرض الرب فيه للمخالفة قد دفع الفيلسوف اليهودى الشهير مارتن بوبر MARTIN BUBER إلى استخدام استعارته الشهيرة عن «خسوف الرب». فيصف بوبر أبناء العصر الحديث بأنهم فى إشكال دينى نتيجة لارتفاع وعيهم بأنفسهم كمصلين وعابدين مما يسبب انشغالا بداخلهم عندما يتجهون ناحية الرب. وهذا الوعى بالذات الذى «تورم على نحو بالغ الحدة» قد تحرك ليقف بين وجودنا ووجوده كما يقف شيء بين الأرض والشمس(٤٣).

فقد جعلنا نور الرب ينخسف فلا يستطيع أن يتخلل إلينا ولكن هذا الانغلاق على الرب ليس بالأمر الدائم لأن العلاقة هى بعد كل شيء علاقة تاريخية ولهذا فإنها فى حالة تغير دائم. وهذا جعل بوبر يقول مستخلصا نتيجة فكرته: إن خسوف نور الرب ليس انطفاء، ففى الغد قد يختفى هذا الذى قام بيننا(٤٤).

وحقيقة أننا لن نستيع، لانحن ولا الرب، أن نصنع خسوفا كاملا أو أن نستمر فى حالة صمت مطلق تعنى أن التاريخ لابد أن يفهم على أنه هو مايوفر إمكانية الحوار. فالتاريخ هو الحوار. وقد انتهى الأحبار التلموديون إلى أن يفهموا التاريخ لا على أنه المكان الذى يلتقى فيه الرجال والنساء بالرب، بل على أنه مايحدث عندما يتكلم الرجال والنساء مع الرب.

ولقد بلغنا هذه النتيجة عن طريق اثارتنا للسؤال عن كيف نرى حضور الرب فى التاريخ. فالرب حاضر فى الحوار الذى يصنع التاريخ. ولكن كيف لنا أن نعرف ذلك؟ وكيف لنا أن نعرف أننا لا نتحدث فى هذا الحوار إلى أنفسنا؟ فنحن مازلنا لا نستطيع أن نرى الرب. وجواب هذا السؤال

المتضمن فى موقف الأحبار التلموديين هو أنه طالما ظل المستقبل مفتوحا يكون الحوار إذن مع الرب. فإذا كان التاريخ هو مايحدث عندما نتحدث مع الرب فانفتاح التاريخ هو مايؤكد إذن حضور الرب المستمع لحديثنا.

وقد ساهم ـ فى نظرنا ـ *بار التلمود فى تقديم فهم نادر لتاريخ الأديان وفى فهم الموت عندما وجدوا سبيلا للتعبير عن تكامل وتغالى وغيرية الرب فى حدود الوجود الإنسانى المرتبط بالزمن المتناهى المحدود. فهم لا يقولون فقط أن من الممكن اشراك الرب فى التاريخ بل أنه لايمكن إشراكه إلا فيه فقط. ومشاركة الرب هى التاريخ. ولهذا فإن اتصال الوجود الإنسانى فى مواجهة الموت لا يعنى البقاء فى الحياة غير المحدود، بل هو خلق مستقبل مفتوح بشكل دائم ومستمر. وعندما نظر الأحبار فى عدم الاتصال الذى يمثله الموت فإنهم لم ينظروا إليه على أنه مجرد الهاوية التى تخفى الإنسان والتى لا أمل فى العودة منها، ولكنهم نظروا إلى الموت على أنه صمت أخير ليس فيه شيء يمكن أن يقال ولامبرر فيه للإستماع. وحقيقة، فإن المرء إذا عاش للأبد دون أن يكون قادرا على أن يحيا حياة خلاقة نحو مستقبل مفتوح وإن كان لا ينتهى، فإن هذه لن تكون حياة بل مجرد وجود. وتكاد أن تكون مثل حالة اللاوعى الأبدى التى عاش فيها آدم وحواء قبل الطرد. أما إذا كان المرء يحيا حياة خلاقة نحو حوار مفتوح مع الرب فإن المرء لن يحتاج ولن يرغب فى أن يحيا إلى الأبد كما لم يحتاج إبراهيم أن يعرف كل واحد من نسله الذى لاعدد له. فالإتصال المتضمن فى الحوار كما فهمه التلموديون لا يستبعد موت الفرد بل يتضمنه.

وبمعنى آخر فليست حياة المرء هى التى تتواصل فى المستقبل بل هو موته. فإن يصنع المرء مستقبله يعنى أن يسلم تاريخه إلى الآخرين وأن يتخلى عن الزعم بأن المستقبل هو له مثل الحاضر. لأن هذا يعنى على الأصح أن نمنح الآخرين السيطرة على كوننا مخلوقين بنفس السلطة التى منحها الرب لكل الرجال والنساء فى السيطرة على خليقته. فإن يصنع المرء المستقبل إنما يعنى

---

* اضفنا عبارة فى نظرنا للنص تأكيدا لأن هذا رأى المؤلف الذى نحس أن فيه قدرا من المبالغة والإطالة وعدم التقرير الكافى لما فى آراء واتجاهات الأحبار التلموديين من مشابهه ومشاركة مع أفكار المتكلمين من المسلمين ومن أقوال أهل السنة والمتصوفة فى الأسلام. ومع ذلك فقد حرصنا فى الترجمة أن نرعى رأى المؤلف وأقواله مكتفين بهذا التعليق وإن كان الموضوع يحتاج إلي مناقشة مطولة مع ضرورة الإشارة إلي أن كلام المؤلف يحمل الكثير من الوعى بحدود مايقوله ومايمكن أن يقوم من اعتراضات عليه (المترجم).

التنازل عنه. فلو أنه يصنعه ليحتفظ به فلن يكون هذا مستقبلا بل مجرد امتداد لحاضره. وعلى الرغم من أن المستقبل يعتمد فى قيامه على أولئك الأفراد منا الذين يعيشون فى الحاضر وإن كانوا يعيشون منفتحين على المستقبل إلا أن الذين سيحيون المستقبل هم أولئك الذين يأتون بعدنا ـ فنحن بالمثل لم نحيا فى حياة موسى ولكننا عشنا تلك الحياة التى أصبحت لنا من خلال حديث موسى مع الرب فى سيناء والتى فتحت المستقبل ليحتوينا. فليس ما اتصل بموسى هو الرجل بل الاتصال هو للتاريخ الذى بدأ به وهو ما تغلب على قوة الموت.

ولابد لنا أن نعترف أننا كنا نناقش طبيعة يهودية الأحبار بطريقة تبدو غريبة تماما بل وقد تكون مثيرة للأحبار أنفسهم وموضعا لرفضهم وغضبهم. فلقد نظرنا إليها على أنها حادث لفظى معتبرين أن ظاهرة تفكير الأحبار ككل تتلخص فى فهمهم الفريد المثمر للغة التى جعلت هذا الفكر نفسه ممكنا. وبعبارة أخرى فقد كنا نتأمل فى حقيقة أن يهودية الأحبار يمكن أن تفهم على أنها حوار مع الرب، ولكن هذا التأمل لا ينصرف إلى المضمون الواقعى لهذا الحوار. فلو أننا نظرنا إلى ماقاله الأحبار عن الموت واسقطنا مؤقتا اهتمامنا بانهم كانوا فى حوار مع الرب فسوف تظهر لنا حينئذ صورة مختلفة تماما عن الموت.

ولقد لاحظنا فيما سبق أن الأحبار كانوا يزعمون أن لهم علاقة حميمة مع الرب. والرب الذى يظهر فى كتاباتهم هو رب دافء الحنان والرعاية بمثابة أب وهمه الأساسى هو صالح أبناءه ورفاهيتهم(٤٥). ولكنهم كانوا مع ذلك يعتقدون اعتقادا راسخا بمطلق عدالته الكاملة عالمين أن الأشرار لابد أنهم سيعاقبون وأن الأخيار سيكافئون. وعندما قامت النظرة إلى الموت من منظور عدالة الرب ترتب على هذا ظهور وتطور موضوعان كبيران أو فكرتان رئيسيتان فى التلمود.

أما الموضوع أو الفكرة الأولى فهى أن كل ألم أو موت نعانيه يجب أن يعتبر لونا من العقاب: «فكل من يرتكب الشر أو يتسبب فى العنف والفساد لابد أن يكون هو نفسه ضحية للآلام التى تسببها ما ارتكبه من شرور ... فالمصائب هى عقاب وليست حوادث عارضة. والأفعال الشريرة تتكاثر وتزداد(٤٦). ولهذا فعندما يرى المرء الآلام تقع عليه فلابد له من أن ينظر فى أعماله ليتبين أين يكون قد أخطأ(٤٧). ولكن الموت والمعاناة يمكن أن يكون لهم وظيفة إيجابية فيما وراء مجرد العقاب. فمن الممكن النظر إليهما على أنها «تكفير يجلب العفو والغفران لمصالحه الرب مع الإنسان(٤٨)». فإذا كان الآلم من فعل المرء نفسه على ذاته، فإنه يكون بمثابة القربان أو التضحية لإرضاء الرب(٤٩). وهذا الفهم يمكن أن يمتد لتفسير الاعتقاد بأن «التكفير بالمعاناة

والموت لا يقف عند الشخص المتألم وحده. فأثر التكفير يمتد إلى كل الأجيال». وينطبق هذا على وجه الخصوص على معاناة الأبرياء وخاصة الأطفال(٥٠).

وهذا المعنى الأخير للموت هو الذى صنع إمكانية الاستشهاد. والأدب اليهودى ملئ بالأعمال البطولية للشهداء. وهناك قصة فى الكتاب الثانى للميكابيين عن مقاومة اليهود الفلسطينيين لما كان يفرض عليهم من عادات واتجاهات هلينستيه. وتروى القصة عن سبعة أخوة قبض عليهم مع أمهم لرفضهم أن يخترقوا شريعتهم فى تحريم أكل لحم الخنزير. وخضع كل واحد من الأخوة لتعذيب فظيع حتى الموت أمام أمهم التى رفضت الاستسلام حتى النهاية إلى أن ماتت تحت سياط وأدوات تعذيب الملك الوثنى التى تسلخ اللحم(٥١). وهناك قصص أخرى مشابهة تروى عن عصور أخرى فى التاريخ اليهودى. وفيها قصة آخر حامية عسكرية يهودية فى مسادا Masada التى رفضت بعد الغزو الرومانى فى عام ٧٠ ميلادية أن تستسلم وأن تسلم أفرادها للرومانيين الذى كانوا سيعتبرونهم أرقاء وسيخضعونهم لمصير أقسى وفضلوا على ذلك أن ينتحروا انتحارا جماعيا: « بما فى ذلك النساء والأطفال وفنى منهم فى هذه الحادثة تسعمائة وستين فردا(٥٢)».

ولهذا فإن معاناة الفرد ومعاناة البرئ وكل الأعمال البطولية للشهداء كان لها أثر مقصود واحد، هو التوبة. ولقد لاحظنا فيما سبق أهمية التوبة من حيث أنها تأكيد لحقيقة أن التاريخ يبدأ دائما من الداخل. فليس بالكافى أن يعانى المرء بل يجب أن تعيد هذه المعاناة تشكيل حياته وأن تملأها بالعزم على أن يحيا حياة عادلة يسير فيها الفرد بكل تواضع أمام الرب. فالتوبة ليست مجرد الندم بل هى تجديد روحى. وهى من الأهمية بالنسبة للأحياء حتى ليعتبرونها « أحد الأشياء التى سبقت الخلق وشرط سابق على وجود العالم(٥٣)». ويرون أن الكوارث الأخلاقية الكبرى التى سجلها الكتاب المقدس مثل ارتكاب النبى داوود للزنا أو مثل عبادة بنى اسرائيل للعجل الذهبى فى سيناء قد حفظت فى التوراة لسبب واحد هو اقناعنا «بأن ليس هناك خطيئة من الكبر بحيث تجعل التوبة مستحيلة(٥٤)». ويعبر الأحبار عن اقتناعهم بأن كل توبة سيقبلها الرب مباشرة حتى أن أحد المتصوفة قد أعلن مرة « أنه حتى لو جاءنا صوت من السماء يطلب منا أن لا نتوب فالواجب علينا أن لا نطيعه(٥٥)». وعلى الرغم من أن الرب سوف يقبل التوبة دائما حتى فى اللحظات الأخيرة من الحياة فإن من سوء الرأى أن يؤجل المرء التوبة إلى أن يكون على فراش الموت، فلا أحد يعرف متى يأتى الموت: «وعلى المرء أن يتوب اليوم فقد يكون موته فى الغد، ولتكن توبته فى الغد، فقد يحين موته بعد الغد، وهكذا يحسن بالمرء أن يصرف أيامه كلها فى التوبة(٥٦)». والحياة التى يمضيها المرء فى توبة متصله لا تنقطع لا تعنى فقط الاقرار بأن الرب يعمل فينا وليس علينا،

حافظا المستقبل مفتوحا، ولكنها تعلى أيضا الاقرار بأن الشر ينبع من داخلنا. ويربط التلمود فى بعض المواضع بين الشر وبين الوجود الإنسانى برباط وثيق حتى يمكن القول: «أن أول نقطة منّى يضعها الرجل فى المرأة هى نزعة شرا بل إن نزعة الشر هذه تقع حقا مع أى تفتح للقلب ..(٥٧)» فهنا نجد أن الشر ليس عاملا خارجيا بل هو شىء ينتمى للشخص فهو دافع أو نزعة أو تخيل. والتخيل الشرير يبادر بسرعة فى الدخول إلى القلب عن طريق الغرور أو الشرك بالرب أو الزنا(٥٨). وهذا الفهم للشر يحصر حدوده ومداه فى الوجود الإنسانى حتى كان من الميسور على الأحبار أن يعتقدوا بأن الشر، لكل قوته وشيوع وجوده، هو أمر وضعه الرب نفسه فى الرجال والنساء : «فالرب خلق فينا النزعة إلى الشر ولكنه أيضا خلق التوراة والتوبة دواء له(٥٩)». فمن مثل هذا الشر تعتبر دراسة التوراة وقاية كافية(٦٠). وكأنما قد أعطينا هذا النزوع للشر لكى نعطى أيضا التوراة. ولكن هناك أيضا أسباب اجتماعية لذلك، فلولا هذا النزوع إلى الشر فلن نتزوج ولن نبنى بيوتا أو نؤسس مدنية(٦١).

وهذا إذن هو استعرض لأولى الأفكار أو الموضوعات الرئيسية عن المعاناة والموت فى التلمود، فالموت هو عقاب على خطايانا، ولما كانت الخطيئة تأتى من نزعة الشر فى داخلنا فعلينا أن نتوقع أن نمر فى التجديد الروحى الذى تحققه التوبة. ولكن هناك بعد ذلك الموضوع أو الفكرة الرئيسية الثانية التى قد تكون فى الأغلب متناقضة مع الأولى ولكن يتعاقب مع ذلك تتبعها وعرضها بمزيد من الانفعال والشعور: وتتلخص هذه الفكرة أو الموضوع الثانى فى أن الشر الذى يجلب الموت والعذاب علينا لا يأتى من الداخل بل من الخارج وأن كثيرا ما يكون غير مستحق. فنحن جميعا معذبون أبرياء ونحن لسنا شهداء بل ضحايا. وهذه النظرة الثانية لمقاربة الموت فى التلمود تبرز نتيجة بروز السؤال المتكرر فى الكتاب المقدس: كيف يمكن أن يمر مثل هذا العذاب دون مكافأة وكيف يمر مثل هذا الشر دون عقاب؟ «فالافتراض الأول فى التلمود كما هو فى ما جاء بعده من أفكار الديانات التوحيدية أن الرب يكافىء بعدالة. وإنكار العقاب هو إنكار للعدالة الربانية. ويرى الأحبار أن إنكار عدالة الرب هو جوهر الإلحاد(٦٢)». وتصور أن المكافأة والعقاب مؤكدان قد تغلغل عميقا فى الذهن التوراتى : «اكرم أباك وأمك كى تطول أيامك على الأرض التى يعطيك الرب إلهك» (خروج ٢٠: ١٢) وكان لاشك واضحا أن الثواب الذى يعقب تنفيذ الوصية قد لا يمكن توقعة فى هذه الحياة. وعلى هذا فوعد الرب بطول الحياة لابد أن يتحقق عن طريق آخر. وعندما ووجه الأحبار التلموديين بهذا الإشكال فإنهم علقوا أهمية كبيرة على الرؤية التى قدمها الأنبياء عن عالم

سوف يأتى «فيسكن الذئب مع الخروف ويربض النمر مع الجدى ..» (أشعياء: ١١ :٦) . ويكون ذلك زمان عندما تقوم شعوب كثيرة: ٣ ...فيطبعون سيوفهم سِككا* ورماحهم مناجل. لا ترفع أمة على أمة سيفا ولا يتعلمون الحرب فيما بعد. ٤ .. بل يجلسون كل واحد تحت كرمته وتحت تينه ولا يكون من يرعب ...(سفر ميخا:٤ :٣ وما بعدها)**

ومن الجلى أن الأنبياء كانوا يفكرون فى عصر يتفتح فيه الحاضر. ومع تأخر الوعد فإن الأحبار كانوا يفكرون فقط فى زمن بعد الموت وليس قبله وبعالم لا يكون ممكنا إلا مع البعث وقيامة الموتى.

والواقع أن القول بالقيامه والبعث يسانده عدد قليل جدا من النصوص الكتابية(٦٣)، وهناك موضع واحد فيه إشارة إلى أن كل من الأشرار والصالحين سوف يبعثون للوقوف أمام حكم عادل، ويرد هذا النص فى سفر دانيال المتأخر:

«وكثيرون من الراقدين فى تراب الأرض يستيقظون، هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء إلى العار للإزدراء الأبدى» (سفر دانيال:١٢ :٢ وما بعدها) . أما التلمود فيزخر بالإشارات إلى القيامة والحياة الآخرة. ويقول أحد الأحبار: إن غاية كل شىء وصفته المشنا*** هو الحياة الآخرة القادمة(٦٤)». ويرد المعنى فى أحد فقرات المشنا على نحو موجز مختصر كأنه صيغة طقسية: «كل من يولدون يموتون وكل من ماتوا سيردوا للحياة من جديد، ومن سيردوا للحياة سوف يستدعون لمحاكمتهم» . وتضيف نفس تلك الفقرة من المشنا بعد ذلك: إعرف انت أن كل شىء انما بحساب(٦٥)» .

وهناك فقرة مطولة من المدراش****عن مولد الروح تصف كيف يختار الرب روحا لتكون مقرونة ببذرة إنسان فانى. ولكن الروح تعترض على أن تدخل فى هذه البذرة «لاننى مقدسة

---

* أى شفرات للمحراث.

** ميخا: سادس الأنبياء الصغار ويسمي المورشتى من مسقط رأسه. تنبأ لدي ملوك يهوذا ٧٥١-٦٩٣ ق.م . كان معاصر لأشعياء. سفره فيه نبوءات بخصوص خراب السامرة واروشليم وسبى سكانها. كما تنبأ بنهاية الحروب. وفى السفر إشارات دقيقة إلي المسيح (انظر ٥ :٢) .

*** عبرية بمعنى تعليم شفوى. وهو الجزء من التلمود الذى يضم مجموعة الأحكام الشفوية، جمع حوالى ٢٠٠ ميلادية. والكلمة تعنى أيضا فقرة فى هذا المجموع..(المترجم)

**** Midrash: بمعنى تفسير وهى تشير إلى تفاسير أو شروح مبكرة لنصوص من التوراة تستهدف شرح أو تبيان حكم أو مبدأ خلقى. كما أنها تعنى أيضا مجموع من هذه التفاسير..(المترجم)

وطاهرة». فيجيب الرب قائلا: إن العالم الذى أريدك أن تدخليه هو أفضل من العالم الذى أنت فيه الآن، ثم يعين مبعوثا يأخذ الروح المتأبية قبل أن تولد إلى جنة عدن حيث يقطن الصالحين فى سعادة سماوية وإلى مكان الملعونين حيث يحترق الخطاة فى عذاب خالد. وبعد ذلك تحمل الروح لتطلّع على كل الأماكن التى ستقطنها عندما تكون فى الجسد الفانى، والمكان الذى سوف تدفن فيه أخيرا. ولكن بعد ذلك وعندما يحين موعد ولادتها فإن صراخها يدل على أن المبعوث قد ضربها تحت خيشومها مما جعلها تنسى كل ما عرفته فتتقدم إلى مولدها غير راضية. وعندما يأتى المبعوث مرة أخرى فى النهاية فإن الروح تصرخ باكية من جديد وقد نست أن من المقدر عليها أن تموت، «وأنها آخر الأمر ستقدم بيانا وحسابا أمام الملك فوق كل الملوك، الواحد المقدس، تبارك(٦٦)». وواضح أننا مع هذا المفهوم قد ابتعدنا تماما عن هاوية شئول التى رأينا أنها تعد مكانا لما بعد الموت أكثر منها مكانا لما بعد الحياة.

ولكن ليس المهم فى هذه القصة هو الإشارة إلى وجود حياة أخرى بل هذا الوصف لموقف الروح على أنها فى حالة مقاومة مستمرة لمستقبلها. فهى تجر جراً ليحمل بها ثم لتولد، وأخيرا لتموت، وهى تحتج فى كل مرحلة من هذه المراحل بعد أن نسيت تماما ما أعده الرب لها. فما بعد الحياة هو مثل التاريخ قد أصبح متاحا لأن الرب قد شاء أن يفتحه. ومع ذلك، فمع مرور الزمن، وتحت تأثير من الفلسفة اليونانية على وجه الخصوص فإن الاعتقاد بالقيامة يتحول إلى الاعتقاد السقراطى فى الخلود. وفى مقال يعبر عن وجهة نظر الأحبار يكتب أحدهم وهو حبر من فنيسيا يدعى ليونى مـــــوديناLeone Modena (١٥٧١ – ١٦٤٨م) مقرا بأنه، لأمر مخيف أننا لا نجد فى كل كلمات موسى أية إشارة واحدة تشير إلى الخلود الروحى للإنسان بعد موته الجسدى أو إلى وجود أى عالم آخر بجوار هذا العالم». وحتى لو طالعنا كلام الأنبياء فإن كل ما نستطيع أن نجده من فقرات تتعلق بهذا هى مجرد تلميحات عن الخلود. ولكن حتى كل هذه التلميحات المفترضة، يمكن أن تفسر على أنها إحالات إلى الحياة الجسدية. ومع ذلك فإن مودينا يواصل عرضه للقضية قائلا لئن صمتت الكتابات المقدسة فإن العقل يوجهنا (إن لم يفرض علينا) أن نعتقد بإن الروح تواصل بقائها بعد موتنا الجسدى. والدليل القاطع فى نظره على هذا هو فى «حقيقة أن الإنسان قد خلق ليقدم للرب المسرة بأفعاله الحكيمة الواسعة المدى».

فكيف لمخلوق له مثل هذه العطايا أن يجوز عليه «أن يفنى تماما مثل الحصان أو الكلب أو الذبابة؟»، أليس من العقل أن نعتقد ، أن الخالق قد سمح للإنسان فى موته أن تنفصل روحه عن بدنه حتى تبقى، الروح لتتلقى اللذة أو الألم الذى حكم على هذا الإنسان إبان حياته إنه يستحقه حسب أعماله(٦٧)».

ولقد لجأ الأحبار إلى نظرية الخلود أو البعث والحياة القادمة بناءا على إيمانهم العميق بأن الرب عادل. ولكنهم باتجاههم هذا فإنهم قد ابتعدوا عن رؤية الأتصال التاريخى التى برزت لنا عندما تبينا أن ظاهرة الأحبار ككل على أنها ظاهرة تاريخية تولد عنها أو بداخلها القول بالحوار مع الرب. إن نظرية الخلود هى نظرية تتناقض مع هذه التجربة الخاصة فى فهم الاتصال ولكنها لا تصبح كذلك إلا إذا تصورناها على أنها إعتقاد وليست مجرد نوع من الخطاب الذى يستبقى المستقبل مفتوحا. وعلينا بدلا من أن نعتبر هذه النظرية متناقضة تناقضا مباشرا مع الاتصال التاريخى فإن علينا أن نتصورها على أنها تمثل تحدٍ بل وتهديد لأنها نظرية يمكن أن تفضى إلى اعتقاد نهائى أخير بدلا من أن تدفع إلى عمل متصل خلاق. فهى نظرية تهدد مفهوم التاريخية نفسه. كما أنها تشجع على أن يكون الإنسان غير مبال بمشاكل ومصاعب العالم لأنها تقدم له الأمل بأن الرب رغم شقاوة الوجود الزمنى سوف يمنحنا مانريد فى مكان آخر. وفى الكتاب الذى كتبه المفكر اليهودى موردخاى كابلان MORDECAI KAPLAN فى عام ١٩٣٣ والذى يعد عام شؤما فى تاريخ اليهود وكان عنوانه «اليهودية كمدنية» نجد هذا المفكر يعبر بحرارة عن الضعف فى الحس التاريخى الذى أصاب اليهود نتيجة لإيمانهم بالعالم الأخر وهو الاعتقاد الذى يرى أنه نشأ من شعورهم باليأس من مسار الأحداث فى العالم. فقد لاحظ كابلان أن اليهود قد أصبحو يتطلعون تقليديا للخلاص «على أنه تحقيق لمصيرهم فى الحياة فيما وراء القبر. فقد بلغ سخط الرجال والنساء وعدم رضائهم بحيواتهم وبما فى العالم الطبيعى والطبيعة الإنسانية من عوار ونقص حتى أنهم يأسوا من بلوغ أية خلاص فى هذا العالم(٦٨)». وقد أصدر لهم كابلان فى كتابه هذا تحذيرا يتنبأ فيه بأن اليهود إن لم ينصرفوا عن تفكيرهم فى العالم الآخر ليواجهوا الوقائع التاريخية للحاضر فإن التاريخ لن يحمل لهم إلا المضاعفة والمزيد من الآلام والمشقة.

ولم يكن مرادنا من هذا الفصل التدليل على أن فهم التاريخ كحوار متصل مع الرب هو جوهر اليهودية، فهذا ليس إلا موضوعا من موضوعات اليهودية وإن كان موضوعا بارزا هاما. فاليهودية حركة فكرية دينية بالغة الثراء والتعقيد تضرب جذورها عميقا فى الماضى مما يصعب معه أن نتصور أنها يمكن أن تدور حول مبدأ واحد ينتظم جوانبها كلها. ولكن هدفنا خلال هذا الفصل كان محاولة إثبات أن يهودية الأحبار الكلاسيكية قد انضجت فهما لطبيعة الموت تمتد جذوره عميقه فى الكتابات التوراتية ولا نكاد نرى له شبيه فى أية ديانة أو فلسفة أخرى* . ولكنه على أية

* مرة أخري يسرف الكاتب فى مبالغته وإحكامه رغم محاولته الجدية فى إبراز تفرد المفهوم اليهودى لدي الأحبار. والرد عليه يحتاج إلي بحث مطول فى الأديان الأخري كما يتطلب دراسة مستقلة وخاص للإسلام الذى أري أن الأحبار تأثروا به تأثرا واضحا وخاصة فى المدارس الفكرية للمعتزلة وفى الكثير من الأحاديث النبوية والتفسيرات القرآنية وأرجو أن تتاح الفرصة لباحث أقدر منى علي إعداد مثل هذه الدراسة عن الإسلام(المترجم)

حال قد أحدث أثرا بعيدا المدى فى المدنية المعاصرة وفى نظرتها الجماعية للموت كما سنرى فى الفصول التالية من هذا الكتاب. وقد حاولنا أن نبين كيف أن هذه النظرة للموت داخل اليهودية قد هددتها نظرية خلود الروح. فعندما يتحدث اليهود عن الروح الخالدة أو عن إيقاظ أولئك النيام إلى العالم القادم فإنهم يكونون بذلك قد فقدوا تميزهم حول موضوع معنى الموت. ثم أن هناك أيضا تهديدات أخرى لهذا الفهم النادر المتميز، وسوف نناقش باختصار هنا وجهان من هذه التهديدات: القول بالمسيح المنتظر، والمحرقة. ولا نقصد هنا أن نقدم صورة تاريخية كاملة ليهودية الأحبار بل لنبين فقط أن هذه النظرة للموت كانت نظرة هشة وكيف من السهل أن تقود إلى إتجاهات أخرى تبدو مشابهة لها أو على الأقل موازية لها. فإذا ما تكونت لنا صورة أوضح للتصور اليهودى للموت فى علاقته بالعالم الحديث فسوف نكون أقدر على تقويم مدى تأثيرها الواسع على الذهن المعاصر.

والمصطلح «المسيح» يعنى ببساطة من «مُسح بالدهن أو الزيت القدس* وكان ذلك يعنى فعلاطقسيا لإعلان من يمسح ملكا. وأقدم إشارة إلى المسيح فى التوراة فى عاموس وهوشع(انظرالهامش عن المسيح لمعلومات أكثر دقة) اللذان عاشا بعد حكم داوود وسليمان بحوالى مائتى عام. وفى عام ٩٣٠ ق.م بعد حكم سليمان سقطت المملكة التى كونها داوود فى حرب أهلية وانقسمت من جديد. وقد تنبأ عاموس وهوشع بكارثه فى «يوم للرب» يعاقب فيه إسرائيل على خطاياها. كما انهم قد حلموا بمملكة جديده تتحقق بعد أن يكون أبناء اسرائيل سيقعدون «أياما طويلة بلا ملك أو أمير، وبعدها يعود بنو اسرائيل ويطلبون الرب الههم وداوود ملكهم» (هوشع ٣:٥) .. وفى هذه التنبؤات المبكرة نجد أن ملكية دواوود تتخذ نموذجا للملكة التى سوف تأتى وهكذا فإنه خلال كل تاريخ حركة القول بالمسيح المنتظر كان من الضرورى أن ينتمى المسيح إلى شجرة يسى** أو

---

* المسيح: مسح يمسحة مسحة: المسح فى التوراة صب الزيت أو الدهن على الشيء لتكريسه لخدمة الرب. وأول ماذكر ذلك كان عندما أقام يعقوب الحجر الذى كان قد وضعه تحت رأسه عمودا ومسحه للرب (تكوين:٢٨ :١٨، ٣١: ١٣) ويكر يعقوب فى الصباح واخذ الحجر الذى وضعه تحت رأسه واقامه عمودا وصب زيتا على رأسه، ودعا ذلك المكان بيت أيل. راجع الاصحاح والآيات. وتوصى الموسوية بمسح اشخاص وأماكن وآنيه وامرت أن يركب لذلك دهنى مقدس (خروج: ٣٠: ٢٣ - ٢٥) وكذلك تمسح بالطيب خيمة الاجتماع وتابوت الشهادة وبقية الأوانى المقدسة. وكانوا يمسحون الكهنة والانبياء والملوك. وقد استخدمنا الصيغة: «مسيا» بدلا من المسيح للتمييز بين مفهوم المسيح المنتظر عن المسيح والمسيحية(المترجم).

* يسى: والد داوود (انظر صموئيل:١٦).

أن يكون من نسل داوود. ولم ترسم صورة المسيح فى التوراة بوضوح وبيان أفضل مما ورد فى سفر أشعياء عندما تكلم عن المجد الذى سيبلغه أبناء اسرائيل « فى الأيام الأخيرة» :

سفر اشعياء ٩: ٦ وما بعدها)

٦: لأنه يولد لنا ولد ونعطى إبنا وتكون الرياسة على كتفه ويدعى اسمه عجيبا مشيرا إلها قديرا أبا أبديا رئيس السلام. ٧: لنمو رياسته وللسلام لا نهاية على كرسى داوود وعلى مملكته ليثبتها ويعضدها بالحق والبر من الآن إلى الأبد..».

وفى مواضع أخرى ترد رؤية للمملكة المسيانية دون أية إشارة إلى المسيح. وهى تشير إلى زمن للسلام يرقد فيه الذئب مع الحمل وتحيل فيه الأمم رماحها إلى مناجل للحصاد وهو زمن يقول عنه الرب «لانى حينئذ أحول الشعوب إل، شفة نقية ليدعو كلهم باسم الرب ليعبدوه بكتف واحدة » (سفر صفنيا ٣:٩)*.

ويقول أشعيا (سفر اشعياء: ٤٠:١١) أنه فى هذا الوقت سيأتى الرب «كراع يرعى قطيعة بذراعة يجمع الحملان».

ونلحظ بعد إعادة المعبد عام ٥٢٠ ق.م إن هناك صمت طويل عن الحديث عن المسيا. وخلال هذا الوقت كما عرفنا نجح عزرا فى أن يضع التوراة فى المركز من الحياة الدينية للشعب. ثم حدث بعد العصر العاصف الذى تلا فتح الأسكندر عام ٣٣١ لفلسطين أن تجدد الاهتمام من جديد بشكل بارز فى الفكرة المسيانية. وحسب ماجاء فى مزامير سليمان التى ألفت فى منتصف القرن الأول قبل الميلاد يظهر صورة للمسيا تتميز بخصائص عسكرية واضحة. وسيكون طاهرا من كل خطية وسيبارك شعب الرب وسيحطم أو يستعبد أعداء الرب. « وستكون كل الأمم فى خشية منه لأنه سيضرب الأرض إلى الأبد بالكلمة الصادرة عن فمه(٦٩). ونجد فى الكتاب الحبشى لاخنوخ (حوالى ٩٥ ق.م) نجد صورة قوية للرب وهو يقيم الموتى من شئول ثم يعين مسيا «ليختار الأبرار والمقدسين من بينهم». وفى هذه الأيام ستقفز الجبال كما تقفز الكباش وتضئ أوجه الملائكة بالفرح وتبتهج الأرض(٧٠). وفى الكتاب الرابع لعزرا الذى كتب بعد سقوط المعبد الثانى عام ٧٠م نجد

---

* صفنيا: صاحب السفر المعروف باسمه وهو تاسع الأنبياء الصغار ترجع سنوات نبوته بين ٦٣٠-٦٢٤ ق.م. وصلب دعوته هو التنبؤ بديونة شاملة للرب بعد مجيء يوم الرب الذى سيجازى فيه الأمم بسبب شرورها ومعها أورشليم ثم تعود الأمم للرب. وهو يوم ما يسبق الدنيوية بالطوفان كما يتنبأ بدخول حجافل السكيثيين. وصفنيا اسم عبرى معناه يهوه يستر أويكنز (المترجم).

تطلعا إلى عصر مسيانى يقام فيه عالم جديد مختلف جذريا عن العالم المعروف. وحتى الطبيعة سوف تتغير «وعند ذلك ستضئ الشمس فجأة أثناء الليل والقمر بالنهار، وسيقطر الدم من الخشب ويكون للحجر صوت(٧١)».

ولابد أن نلاحظ فى كل هذا ظهور لعدة قوالب فى عرض الفكرة. فمن الواضح أن التوقع للمسيا وإن كان لم ينسى تماما فإنه يظهر بشكل بارز فى أوقات الأزمات والقلق التاريخى مثل أوقات السبى أو الهزيمة الفاجعة أو الاجبار على انتهاك الحرمات المقدسة. وكلما ساءت الأحوال الواقعية فإن النظرة للمسيانية تصورها فى شكل رؤية من رؤى نهاية العالم منذرة بانقلابات درامية فى المصير التاريخى لإسرائيل تنفذها قوى كونيه غامضة. وهذا الاتجاه إلى تشكيل هذه الرؤى كان يتجاوز ما عرفناه من رؤى الأنبياء «الذين لم يكونوا يعرفون إلا عالما واحدا تجرى فيه، حتى الأحداث فى الأيام الأخيرة فى مسارها الطبيعى. فكانت نظرتهم للمعاد نظرة وطنية. فهى تتحدث عن إعادة بيت داوود الذى أصبح حطاما الآن وعن المجد المقبل لإسرائيل(٧٢)».

ويظهر هذا الارتباط بين التوقعات المسيانية للشعب وبين الظروف المحيطة فى مرحلتين فاجعتين فى التاريخ اليهودى المتأخر وذلك بعد طرد اليهود من أسبانيا عام ١٤٩٢ وخلال الثورة البولندية عام ١٦٤٨ عندما قتل الآف اليهود. ففى هذه الأوقات كان هناك فيض من الحركات المسيانية المتعصبة المتطرفة. ومن نماذج الحركات قصة سباتاى زيفى * Sabbata Zevi وهو يهودى بولندى أعلن أنه المسيح فى قمة أيام مذبحة ١٦٤٨ ويبدو أنه كان ذا شخصية ساحرة تجذب الجمهور فاقنع جميع اليهود أنه المسيح الواحد وظلوا يعتقدون فيه حتى تحول إلى الإسلام الذى يقال أنه أجبر عليه.

ولقد تحدثنا على المسيانية على أنها تهديد للنظرة إلى الموت التى ظهرت فى يهودية الأحبار. فكما أن نظرية خلود الروح قد انتشر تبنيها من الأحبار فانهم كانوا أيضا يتطلعون فى مجموعهم إلى قدوم عصر مسيانى. فكانوا يقولون أن المسياسيكون شخصا انسانيا يسبق وصوله انتشار للمصائب والفواجع. وتقول أحد الأساطير الواردة عنه أنه سيظهر ليلقاه الناس بين الفقراء والمرضى على باب روما. وكان بعض الأحبار يتصور مع ظهوره إعادة بناء رائع لأورشليم «حيث

---

* متصوف يهودى ولد فى ازمير بتركيا(١٦٢٦ - ١٦٧٦) وقد اعلن أنه المسيح عام ١٦٤٨ وقبض عليه فى القسطنطينية حيث قبل الاسلام تحت ضغط السلطان محمد الرابع (عام ١٦٦٦) (المترجم).

يعاد بناء المعبد بروعة وفخامة، وكذلك تستعاد الأوانى المقدسة فى الهيكل ويقوم هارون ونسله بدور الكهنة تحت إشراف موسى(٧٣). وكان أثر هذه الرؤية مشابه لاثر الاعتقاد فى خلود الروح: فكلاهما ينشأ عنه انشغال وعدم مبالاة بالتاريخ أو تشويه جدى لإحداثه. فهناك مثلا أن انتشار فكرة ظهور المسيا مسبوقة بالآم فظيعة (وكانت الآلام المتوقعة من الفظاعة حتى أن أحد الأحبار يضرع إلى الرب أن لا يرسل مسيا على الاطلاق).

وكان هذا الانتشار للفكرة يدفع الكثير من المؤمنين بها إلى الهرب فى عالم متخيل لما هو قادم ولكنهم لا يواجهون إلا بزيادة الشقاء عندما يرون حقيقة وواقع ماحدث فعلا. وذلك مثل ماحدث من هجرة جماعية وتخلى عن الممتلكات الشخصية وهو ماحدث خلال الجنون الجماعى الذى صاحب قصة سباتاى زيفى وظلت أثاره محسوسه لعدة أجيال.

حقا أن الاتجاه إلى المسيانية كان يخفف وينظر إليه نظرة عقلانية من الأحبار. فنجد مثلا أن موسى بن ميمون (١١٤٠ - ١٢٠٥) وهو أحد أكبر المفكرين اليهود يرفض بشدة هذا العنصر من الرؤى التى تصاحب هذا الاتجاه وينكر «أن يتغير شيء فى المجرى الطبيعى لإحداث العالم أو أن الخليقة سيدخل عليها أى تجديد» فالأمر الهام بالنسبة لإبن ميمون هو أن المسيا «سيعيد مملكة داوود إلى قوتها السابقة». وهذا يعنى تجميع شعوب الشتات وإعادة تثبيت المكان المركزى للتوراة. فلن يكون المسيا محتاجا للإتيان بمعجزات أو لبعث الموتى ليثبت صدقه. «فإذا مانجح فى إعادة بناء الهيكل على مكانه أو استطاع أن يجمع المشتتين من إسرائيل فأنه يكون بهذا قد أثبت بالفعل أنه المسيا حقا». وما يجب الانتباه إليه فى رؤية بن ميمون للمستقبل هو أن زمان المسيا فى نظره لن يكون زمان تفوق عسكرى أو إدارى لإسرائيل على بقية الأرض. فكل ما يرجوه الحكماء فى أيام المسيا «أن يصبح لديهم وقتا كافيا للتوراة وحكمتها دون أن يضطهدهم أو يزعجهم أحد(٧٤)». وبعبارة أخرى فإن مجيء المسيا لن يمثل نهاية التاريخ بل سيضمن فقط الاستمرار غير المحدود ليهودية الأحبار. فابن ميمون يريد بوضوح أن يستبقى مكانة فكر الأحبار فوق الاتجاه إلى المسيانية وأعلى منها.

ولم يكن إبن ميمون وحيدا فى تشككه وعدم تحمسه للإتجاه المتطرف إلى المسيانية. فالأحبار الذين كانوا يرون أن الحلقة Halkah أو هذا الجزء من التلمود الذى يضم الأحكام الشرعية يجب أن تكون له الصدارة، كانوا لذلك يرون فى المسيانية تهديدا بفوضوية تحمل التحطيم لذاتها حيث أن المعتقد الشائع حول المسيا أنه لن يحقق فقط شرع التوراة وبهذا سيجعله باطلا، بل أنه سيحمل معه أيضا توراة صوفيه سرية. وفى تأكيد غريب لهذا التخوف نجد يعقوب فرانك

Jacob Trank وهو صوفى أعلن عن نفسه أنه المسيافى القرن الثامن عشر، ويقص عنه أنه قطع صفحات من رق التوراة واعطاها لاصدقائه ليلفوا بها أقدامهم كأحذية(٧٥). ونظرة الأحبار للمسيانية على أنها فى جوهرها ضد التاريخ يتبين من تحذيرهم الدائم من التنبؤ بوصول المسيا. فهم يعرفون أن مثل هذه المعرفة التى يشيعها التنبؤ بوصوله يمكن أن تؤدى إلى عدم تشجيع الناس على عدم الانشغال الفعلى بالتاريخ ودفعهم فقط إلى الأنتظار. ويجمع التلموديون أنه على الرغم من أن المسيا خادم للرب وأنه مبعوث منه «فإن موعد وصول المسيا أمر يعتمد على الإنسان(٧٦)».

وعلى هذا نرى أن الأحبار قد انشغلوا بألا تؤدى المسيانية إلى إفراغ المرء من الحرص على الحياة حرصا خلاقا نحو مستقبل مفتوح. فالمسيانية رغم كل وعودها وإهتمامها بعصر مقبل فإنها ـ كما قلنا ـ فى جوهرها غير تاريخية. وهى فى نهاية الأمر ينتهى بها الأمر إلى أن ترد إلى إيمان بأن المستقبل مغلق. ويكتب المفكر اليهودى شولم Scholem * «إن المسيانية اليهودية فى مصدرها وطبيعتها هى نظرية للكارثة ولا يستطيع المرء أن يؤكد على هذا المعنى بما فيه الكفاية(٧٧)». فهى فى رأيه نظرية تبزغ عندما يصبح التاريخ فى نظر الناس قد خرج بشكل كبير على السيطرة عليه بحيث يصبح الاستمرار الشخصى نفسه غير ممكن إلا إذا انتهى التاريخ وأختتم بتدخل قوى خارجة عنه.

ويرى شولم إن الثمن الذى كان على الشعب اليهودى أن يدفعه من كيانه لهذه الفكرة هو ثمن باهظ جدا ويكتب فى هذا المعنى قائلا:

«إن ضخامة وتوسع فكرة المسيانية تقابل العجز وعدم القدرة اللانهائيين خلال قرون السبى عندما كانوا غير قادرين أو مستعدين على التقدم لممارسة تاريخهم فى ميدان التاريخ العالمى. وهناك فى التاريخ اليهودى دائما شىء بمثابة التمهيد أو الوضع المؤقت ومن هنا عدم قدرتهم على إعطاء أنفسهم أو التعبير عنها بشكل كامل. وليست الفكرة المسيانية مجرد مواساة أو أمل فكل محاولة لتحقيقها تمزق القناع عن أكثر من هاوية تؤدى إلى مالا نهاية له من مظاهر الفكرة العقيمة. حقا إن هناك شىء عظيم فى أن يعيش المرء بالأمل ولكن هذا فى الوقت نفسه وبمعنى أعمق أمر فيه الكثير من عدم الواقعية. فالكفرة المسيانية تقلل من القيمة الذاتية للشخص الفرد حتى لا يستطيع أن يحقق ذاته وحيث يكون فى عدم اكتمال جهوده إستبعاد على وجه التخصيص لكل قيمة عليا لهذه الجهود.

---

* انظر مراجع الفصل لعنوان كتابه.

وهكذا فإن الفكرة المسيانية قد اضطرت اليهود أن يحيوا حياة مؤجلة لايمكن عمل شيء فيها على نحو حاسم ولا يمكن إنجاز شيء فيها على نحو لا رجعة فيه. وقد يستطيع المرء أن يقول باختصار أن الفكرة المسيانية هي الفكرة التي تعد حقا فكرة غير وجودية(٧٨).

أما نظرية خلود الروح فإنها تهدد التصور اليهودي للإتصال في التاريخ بما تتيحه من مهرب إلى الداخل. فهي تمثل الاعتقاد بأن الوجود الإنساني في جوهره غير خاضع للتاريخ. فعندما طرد آدم وحواء من الجنة فإن ما طرد ليسقط في الزمن كان جسديهما فقط. أما عقولهم وأرواحهم فلم تترك موضعها أبدا بل ظلا يقطنان الجنة الخالدة والتي صنعا فيها. أما الفكرة المسيانية فإنها تهدد الاتصال التاريخي بأنها تمنح الإنسان مهربا إلى الخارج، أي إلى مكان يصبح فيه آمنا من كل انقلابات الزمان. وبمفهوم هذه الفكرة فإن آدم وحواء لم يطردا ليسقطا في الزمن بما هو كذلك بل ليقعا في زمن محدود فقط عليهما أن يحتملاه كعقاب لهما. وعندما يمر هذا الزمن فإنهما إما أن يعودا إلى الجنة الأصلية أو أن يصلا إلى أبواب جنة أخرى.

وعلى الرغم من جدية هذه التهديدات وخطرها فإنها تكاد أن تكون عديمة الشأن إذا ما قورنت بالمحرقة Holocaust* . وتجربة اليهود تحت حكم النازي لم تحطم فقط القيمة الدينية لنظرية خلود الروح والمسيانية بل كانت أخطر من ذلك لأنها هددت بأن يصبح التاريخ نفسه غير محتمل حيث أنها تقضي على كل احتمال للخروج من التاريخ. فالمحرقة توحي بأن آدم وحواء عندما أجبرا على أن يتركا جنتهم التي لا وعي فيها فإنهما لم يطردا ليقعا في الزمن بل على الأصح في كابوس.

ويقول الكتاب اليهود المعاصرون ، إن إبادة الجنس التي قام بها النازيون ضد الشعب اليهودي ليس لها سابقة مشابهة في تاريخ اليهود. بل أننا لو أخذنا بدقة في الاعتبار الفوارق الضرورية فإننا لانجد سابقة مشابهة خارج التاريخ اليهودي(٧٩)، ويصرح كاتب آخر هو ريتشارد روبنشتين Richard Rubnstein بعبارة قاطعة قائلا ، إن قصتهم واحدة من أفظع القصص في تاريخ الجنس

---

* Holocaust الكلمة مستمدة من اللاتينية والأغريقية Kolokauston وتعني في معناها العام التخريب والتحطيم الكامل عن طريق النار. كما تعني قربانا يقدم للنار ليحرق. وهي في معناها المستخدم هنا تشير إلي محاولة النازيين القضاء علي اليهود في معسكرات الاعتقال قبل وخلال الحرب العالمية الثانية. وكانت المحرقات من أبرز أنواع القرابين عند اليهود وكانت للتكفير عن الخطيئة. وتقدم كل يوم وهي المحرقة الدائمة (انظر خروج ٢٩: ٣٨ - ٤٣) وهناك أيضا محرقة يوم السبت (عدد: ٢٨: ٩، ١٠) ويوم التكفير (لاويين ١٦: ٣٠-٣٤) والاعياد الثلاثة الكبري (عدد ٢٨: ١١-١٣) فالكلمة ذات أصداء يهودية عميقة (المترجم).

البشرى(٨٠)، . وقد يكون مريحا للضمير الإنسانى، على الرغم مما فى هذا من غرابة، لو أننا نستطيع أن نقول إن هذا الحادث كان مصادفة منكوبة من مصادفات التاريخ. فسقوط المعبد عام ٧٠ ميلادية وطرد اليهود من أسبانيا عام ١٤٩٢ ومذبحة اليهود البولنديين على يد القوازق عام ١٦٤٨ كلها كانت فواجع فظيعة غير ضرورية ولكننا نستطيع مع ذلك أن نرد مصدرها إلى جهل وأهواء عدد قليل من الأشخاص. ولايمكن أن يقال مثل هذا عما حدث فى المانيا النازية. وحقا أن بعد استيلاء هتلر على السلطة بقليل حدثت حوادث هجوم متفرقة على اليهود من مجموعات صغيرة من السفاحين وقطاع الطرق النازيين إلا أن هتلر قام بسرعة بالقضاء على مثل هذه الأفعال بل واعدم فى الحقيقة عددا من اولئك الذين قاموا بها. ولكن ماهو غاية فى الأهمية هنا هو أن نقرر أن قرار الحكومة إبادة اليهود لم يكن من الممكن أن يتخذ أو يشرع فى تنفيذه إلا من خلال بيروقراطية غاية فى الكفاءة والإتساع.

«فعملية الإبادة كانت تتطلب تعاون كل قطاع من قطاعات المجتمع الألمانى. فقد وضع البيروقراطيون التعريفات والقوانين الضرورية، وقدمت الكنائس شهادات توثق بها النسب الآرى، والسلطات البريدية حملت رسائل التعريف ونزع الملكية وسحب الجنسية والترحيل، وشركات الأعمال الكبيرة قامت بطرد موظفيها من اليهود واستولت على الممتلكات التى أصبحت «آرية»، وقطارات السكك الحديدية حملت الضحايا إلى مواقع أعدامهم وهى أماكن اعدتها الجستابو والـSS* القوات المسلحة الألمانية. ولكى نكرر ماقلناه فإن العملية احتاجت وتلقت المشاركة من كل المؤسسات الأساسية الاجتماعية والسياسية والدينية فى الرايخ الألمانى(٨١)».

وهناك جانب مؤلم إيلاما خاصا من هذه القصة يبرزه ريتشارد روبنشتين وهو عن مشاركة اليهود أنفسهم فى القضاء على أنفسهم. ويقول الكاتب: «كلما وضعت عمليات الإبادة موضع التنفيذ كان الألمان يستخدمون القيادات والمنظمات اليهودية القائمة فى المجتمع اليهودى لمساعدتهم(٨٢)». وليس القصد هنا هو إبراز هذا الاتجاه المتأصل إلى تحطيم الذات لدى اليهود ولكن القصد إبراز قوة وأهمية التنظيم البيروقراطى.

وكما أشرنا فى موضع سابق من هذا الفصل فإن روبنشتين** قد حاول أن يقيم قضية أساسية حول البيروقراطيات التى على الرغم من بلوغها درجة عالية من الكفاءة فى مدنيات أخرى

---

* S S اختصار للكلمة الألمانية Schutzstaffel، كوادر الدفاع أو القمصان السوداء وهى قوة عسكرية منتخبة كان يقودها هملر وتضم البوليس السرى (الجستابو) وقوة الحراسة الشخصية لهتلر وحراسة معسكرات الاعتقال والإبادة النازية (المترجم).

* راجع كتابه عن «خبث التاريخ» الوارد فى مراجع الفصل.

«فإن تطورها الكامل فى الغرب المسيحى قد تحقق نتيجة لنمو اتجاهات خاصة فى الروح الجماعى، كانت بدورها تتجه اتجاهات رئيسية فى الديانة فى الغرب(٨٢)». ولقد ناقشنا هذه الإتجاهات كما ظهرت فى قصة الخلق فى الكتب المقدسة حيث كانت التفرقة مطلقة بين رب لا نهائى وأرض نهائية، مما ترتب عليه إفراغ الأرض من قواها المقدسة الخاصة. ثم أن ما تلى ذلك من اسناد السلطة لآدم وحواء على بقية المخلوقات قد وضع الأساس الأيديولوجى لاستغلال غير محدود للأرض. والبيروقراطية كانت هى المؤسسة الإجتماعية لجعل هذا الاستغلال أكثر كفاءة وفاعلية.

وليس هناك بالطبع أى شر أو خطأ فى البيروقراطية فى حد ذاتها. ولكن هناك عدد من العوامل التاريخية التى جمعت بين السياسة الحكومية لإبادة الجنس وبين البيروقراطية المحدثة. ويذكر روبنشتين مشكلة الزيادة الخطيرة فى عدد السكان على أنها العامل الرئيسى بين هذه العوامل. فإن وجود «فائض زائد» من البشر قد أدى مرارا فى النصف الأول من القرن إلى الإبادة المنظمة لملايين عديدة من الأشخاص قد بلغت فى تقدير البعض* مائة مليون فرد(٨٣). وحقيقة أن اليهود قد أعلن عنهم أنهم فائض زائد ليست إلا دالة من دوال الاتجاه المسيحى ضد السامية وإن كانت إبادة اليهود وليس مجرد عزلهم أو طردهم لم تصبح سياسة رسمية إلا فى القرن العشرين. ولاشك أن هناك عاملا آخر وهو أن الاتجاه الدنيوى غير الدينى الذى بدأ بالديانة التوراتية قد نجح أخيرا فى افراغ المسار التاريخى من أى حس بأحكام الرب. وكانت نتيجة ذلك -كما لاحظنا سابقا- أن أغلق التاريخ ليكون فى خدمة مصالح الفرد فقط. وهكذا قد يمكن تفسير المحرقة على أنها عمل من المجتمع الحديث يستهدف غلق المستقبل أمام اليهود وهم نفس الشعب الذى تبنى مفهوم أن المستقل يمكن أن ينفتح إلى مالا نهاية للجنس البشرى كله*.

ولقد قلنا أن المحرقة لم تكن مجرد مصادفة تاريخية بل كانت فعلا مقصودا متعمدا قام به المجتمع كله. ولم يكن هذا المجتمع نفسه مصادفة تاريخية بل قد أمتدت جذوره عميقة فى ٤٠٠٠ عام من التراث الذى نشأت منه الديانة التوراتية إلى جانب أنه استجاب لما شعر به من ضغوط نتيجة الزيادة فى السكان. وعلينا أن نضيف هنا حقيقة أخرى: فلم يكن من الممكن للألمان أن يدفعوا بتنفيذ المحرقة إلى الحد الذى بلغته لولا التعاون الضمنى لمجتمعات حديثة أخرى. فمن

---

* راجع كتابه عن خبث التاريخ الوارد فى مراجع الفصل (المترجم).

* يمكن امام هذا الحكم من المؤلف أن يقوم السؤال البسيط هل تبنى اليهود حقا مفهوم فتح المستقبل للجنس البشرى كله أم خصوا أنفسهم بهذا؟ (المترجم).

الأمور الموثقة تاريخيا أن الألمان حتى بداية الحرب قد نفذوا سياسة للطرد وليست للإبادة. وهناك مذكرة مرفوعة من وزير الخارجية الألمانى فون ريبنتروب Von Ribbcntrec إلى هتلر يخبره فيها أنه فى ديسمبر ١٩٣٨ أفادته فرنسا أنها لن تقبل مزيدا من اليهود وأنها قد اضطرت بالفعل إلى شحن ١٠،٠٠٠ على السفن إلى مكان آخر. وقال فى مذكرته أنه أخبر وزير الخارجية الفرنسى ، أننا جميعا نريد التخلص مما لدينا من يهود ولكن الصعوبة هى فى عدم وجود أية دولة تريد أن تقبلهم(٨٤)،. وعندما أبلغ إيخمان Eichmann * اللورد موين Moyne ** وهو موظف بريطانى كبير، فى عام ١٩٤٤ أنه يريد ترحيل مليون يهودى مقابل عربات شحن ومعدات أخرى أجابه اللورد موين :، وماذا أفعل بهذا المليون من اليهود؟ وأين أضعهم؟(٨٥)، وعلاوة على هذا فقد كانت هناك فى الميزان مصالح تجارية كبيرة فى هذا الموضوع. فعندما توفرت لألمانيا إمدادات لا حد لها من العمالة المستعبدة فإن الصناعات الألمانية الكبرى قد تشجعت لإقامة مصانعها بالقرب من بعض المعسكرات. وقد بنت معظم الشركات الألمانية الكبيرة مصانع ضخمة وخاصة فى Auschwitz أوشفيتز وانفقت عليها أموالا بلغت بلايين الدولارات. وكان لأحد المصانع فى أوشفتز صلات مالية هامة مع شركة ستاندارد أويل فى نيوجرسى وكانت تعد من أكبر الشركات المالية فى الولايات المتحدة وقد استمرت هذه الصلات المالية حتى عام ١٩٤٢ وكان لها أثر مدمر على قدرة الصناعات الأمريكية فى انتاج المطاط الصناعى(٨٦).

وفى ١٣ ديسمبر ١٩٤٢ كتب جوبلز فى يومياته ملاحظة يقول فيها أن الوقائع تؤيد تماما ما عبر عنه بقوله :، فى نهاية الأمر، فاننى اعتقد أن كلا من البريطانيين والأمريكيين سعداء باننا نبيد هذه النفاية اليهودية(٨٧)،.

،المحرقة، هى إذن ليست مصادفة تاريخية بل هى فى الحقيقة تعبير عن التاريخ. فهذا ما أوصلنا إليه التاريخ، وهذا التاريخ الذى تتحكم فيه قوى على هذا النحو من القوة سيظل يقدم لنا كوارث على نفس الدرجة من الفظاعة إن لم تكن أسوأ فلنذكر الحرب فى فيتنام وموجات الموت

---

* ايخمان، ادولف ١٩٠٦ - ١٩٦٢ ضابط فى الجستابو كان رئيسا للقسم اليهودى منذ عام ١٩٣٩ وكان مسؤولا عن ترحيل وقتل أعداد كبيرة من اليهود خلال الحرب العالمية. وقد هرب إلي الأرجنتيين واختطفته اسرائيل حيث حوكم وأعدم (المترجم)

** وهو اللورد الذى اغتاله الأرهابى اليهودى فى القاهرة.

الجماعى جوعا فى آسيا وافريقيا، واتساع استخدام الأرهاب العشوائى فى قمع المقاومة الشعبية لنظم الحكم الشمولية فى أمريكا اللاتينية. فيبدو أن كل من هذه الكوارث هو نتيجة تاريخ قد خرج من أيدينا الآن فقد أصبحنا نعيش فى قرن الكارثة.

ويمثل هذا كله بالنسبة لكثيرين برهانا ضد الإيمان اليهودى بحضور الرب فى التاريخ. فكل الطرق التقليدية التى اتخذها اليهود لتفسير الآلام الإنسانية ومحاولاتهم لجعلها تندرج فى مقاصد الرب العميقة للوجود الإنسانى، كل هذه الطرق والمحاولات قد أصبحت عقيمة أمام المحرقة. فالقول بأن المحرقة هى عقاب الرب لاخطاء شعبه هو قول لا معنى له. فليس هناك اخطاء يمكن أن تستحق كل هذا العقاب الشامل الذى لا يميز بين أحد وخاصة أنه قد شمل العديد ممن تعتبر براءتهم واضحة.، فلقد فنى فى هذه المعسكرات مليون طفل. والقول بأن تعذيب البرئ يمثل تكفيرا لبقية بنى البشر يعتبر سخرية وهزوا بالآم اولئك الأطفال. وإذا قال المرء أن اليهود كانوا يمتحنون بالمحرقة مثل أيوب الذى اختبره الرب فإن فى هذا تجاوز عن فارق جوهرى فى الأمرين: فأيوب التوراتى عندما أصيب بجروح عميقة جسدية وروحية فإنه قد ظل مع ذلك حيا ليسأل أسئلته المتوجعة. أما فى اوشيفتز فقد كان التحطيم كاملا حتى أخرس السؤال: «ولم يكن هناك سؤال إذ لم يكن هناك أيوب فلقد احترق أيوب وتبدد مع الدخان ومعه ذهب سؤاله(٨٨)».

وإذا استعدنا تمجيد الأحبار القدامى للاستشهاد على أنه تفسير، لظل علينا مع ذلك أن نفسر حقيقة أن أعدادا لا حصر لهم من اليهود قد مضوا إلى حتفهم ولم يكن ذلك لمعتقدهم الدينى بل بسبب حقيقة عارضة هى أن أحدا أجدادهم كان يهوديا.. فهل نقول إذن أن المحرقة كانت هى إذن الآلام التى كانت متوقعة كإعلان وبداية لافتتاح العصر المسيانى؟ والجواب على هذا بسيط: فلم يأتى المسيا كما لم يظهر عالم جديد يمكن أن تتصل فيه دراسة التوراة دون انقطاع.

وإذا كانت المحرقة ليست إذن مصادفة فى التاريخ بل تعبيرا عنه، وإذا كان جميع اليهود مشاركين فى تشكيل هذا التاريخ، فلابد أن يقف كل منهم أمام السؤال: إذا كان الخروج قد قاد إلى سيناء فإلى أين قاد أرشيفتز(٣٩).. وهناك جواب واحد ممكن على هذا السؤال وهو أن لا جواب عليه.

ويتحدث إيلى ويزل Elie Wiesel الذى شهد كطفل موت والده فى المعكسر النازى ويعبر فى «تأملات يهودية عن الموت» مصورا فى فصاحة لا ينساها اليهود قوة السؤال وصلابته التى لا تزول:

، أما عن الباحثين والفلاسفة من كل جنس الذين اتيحت لهم فرصة مشاهدة الفاجعة فإنهم إذا كانوا قادرين على الصدق والتواضع سوف ينسحبون دون أن يجرؤا على الدخول فى قلب الموضوع، فإن لم يكونوا كذلك، فحسنا إذن ومن ذا الذى سيهتم بما سيتوصلون إليه من نتائج بلاغية هى مجرد جعجعة وتفاصح. إن أوشفيتز بتعريفه وحدوده سيكون أبعد من كل مفرداتهم اللغوية.

أما الأحياء الباقون فسيكونون أكثر واقعية إن لم يكونوا أيضا أكثر صدقا، فانهم سيكونوا على وعى بحقيقة إن حضور الرب فى تربلينكا Treblinka* أو مادنك Maidenk أو حتى غيابه يضع أمامهم مشكلة تظل إلى الأبد بلا حل.

وقد يستطيع أحد يوما ما أن يفسر على مستوى الإنسان كيف كان أوشيفتز ممكنا أما على مستوى الرب فإن ذلك سيبقى للأبد واحد من أكثر الأسرار إقلاقا للضمير(٩٠)،.

أما اجابة روبنشتين على السؤال إلى أين أفضى او قاد اوشيفتز فقد كان رفضه القاطع لليهودية معلنا أن الرب الذى قالت به قد مات. وفى رأى روبنشتين أن اليهودية قد أصابها خلل عميق بهذا التطور الذى اعتبرناه فى هذه الصفحات تعبيرا عن عبقريتها: وهو يهودية الأحبار (Rabbinism). فلقد كان تحطيم الرومان للمعبد عام ٧٠ ميلادية فاتحة لعصر استمر حوالى ٢٠٠٠ عاما عاش فيه اليهود محرومين من وطن لهم بل وكانوا مرغمين على أن يحيوا فى مدينة مسيحية كانت تعاملهم على أنهم «المطرودين من الرب». وعلى الرغم من أنهم أظهروا خلال هذه المدة مهارات فائقة للاستمرار فى الحياة فإن يهودية الأحبار كانت فى جوهرها ملجأ صنعوه لحماية أنفسهم كان من أثره أن أصبحوا ضحايا للتاريخ وليسوا فاعلين فيه. فهو يرى أن تحطيم المعبد قد صرف الأحبار «عن الاتصال الحسى المباشر بالحياة والموت إلى مجرد فعل ديني». واصبحت ديانتهم لفظية ومجرده، وظل علمائهم وتلامذتهم يدرسون ويناقشون قوانين نظام طقسى قد انقضى وانهار. وبدلا من أن يقدموا قرابين حقيقية فإن اليهود كانوا يضرعون أن تُقبل قراءاتهم الطقسية لشرائع القرابين على أنها البديل الممكن. وأصبحت التوراة كمجرد كتاب مركز الحياة اليهودية(٩١).

ولم يكن لهذا الانعزال فى الدراسة المجرده أن يُعدهم لمواجهة هتلر: «وكان رد الفعل اليهودى للنازية واحد من أفظع نماذج الخطأ الفاجع فى قراءة شخصية العدو التى قام بها مجتمع فى كل التاريخ الإنسانى. ففى مواجهة التهديد النازى وثقت الجماعة اليهودية فى غرائزها وقدرتها القديمة على

---

* تربلينكا معسكر نازى للاعتقال فى بولندا بالقرب من وارسو وكذلك مادنك الذى كان فى شرق بولندا.

التكيف وفشلت فشلا ذريعا(٩٢)». ولكن السؤال الذى تضعه المحرقة ليس سؤالا لليهود فقط لأنها كما قلنا لم تكن مجرد مصادفة تاريخية. فهو سؤال موجه لكل منا إذن. فهل التاريخ هو كابوس وهل نحن جميعا مجرد ضحايا وإن كان بعضنا أكثر حظا من البعض الأخر؟ أم مازال من الممكن أن نقول أن الاتصال والاستمرار فى مواجهة الموت مازال حقا أمرا تاريخيا؟.

وكان جواب مفكر يهودى آخر بارز على هذا السؤال هو بالإيجاب. فيشير الكاتب أميل فاكنهايم Emil Fackenheim إلى تجربة أوشيفتز ويراها تذكرة للمفكر الدنيوى بأنه حتى إن كان صحيحا إن الرب قد مات فإن الشيطان لم يمت. وهذا يضع الدنيوى فى موقف فيه الكثير من الصعوبة والحرج لأنه ينظر إلى التاريخ على أنه خلو من الآلهى وإن ظلت القوى الشيطانية فاعلة فيه بشكل لا يقاوم. والخطأ فى ذلك الموقف كما يرى فاكنهايم هو فى أن «مقاومة شياطين أوشيفتز لايمكن أن تفهم فى حدود المثل التى وضعها الإنسان، فإن مثل العقل والتنوير والتطور قد سقطت جميعا وأصبحت كلها من التجريد بحيث لا تفلح للتعامل مع وقائع التاريخ الفظيعة. فلايمكن مقاومة هذه الشياطين إلا بشىء عينى ومطلق فى الآن نفسه، فلا يمكن التمسك بمقاومتهم إلا فى حدود «وصية مفروضة». «فالدنيوى مثله كمثل المؤمن لايمكن أن يقاوم إلا إذا كان مختارا اختيارا مطلقا بصوت هو صوت مغاير لصوت المثل التى صنعها الإنسان، ويكون صوتا آمرا على أنه صوت معطى حقاً كما كان الصوت الذى أعلن فى سيناء(٩٣)».

ولكن ماذا يقول هذا الصوت؟ وصوت من هو؟ ويضع فاكنهايم الأمر بشكل حاد قاطع قائلا: إن هتلر لم يقصد أن يقضى على اليهود بل أن يقضى على اليهودية أيضا. فقد آراد أن يجعل من الاستشهاد أمرا لا معنى له. والأمر بالنسبة لليهود إذن هو هل سيسمح لهتلر «أن يملى حدود حياتنا الدينية»(٩٤). فإذا كانت المحرقة قد جعلت اليهودية لا معنى لها فقد نجح هتلر إذن. ولذلك فإن الصوت الذى يتكلم من اوشيفتز يعلن أمرا ووصية واضحة :

يحرم على اليهود أن يمنحوا هتلر انتصارات بعد مماته. فهم مأمورون أن يحيوا كيهود حتى لا يفنى الشعب اليهودى. وهم مأمورون أن يتذكروا ضحايا أوشيفتز حتى لا تنقضى ذكراهم.. فعلى اليهودى أن لا يستجيب لمحاولة هتلر أن يقضى على اليهودية بان لا يشارك هو نفسه فى القضاء عليها. ففى الأيام القديمة كانت خطيئة اليهود التى لا تغتفر هى عبادة الأوثان. واليوم هى الاستجابة لهتلر من خلال القيام له بالعمل الذى يريده(٩٥)».

ولكن صوت من هذا؟ وهل إذا كان يتكلم من أوشيفتز فهل يمكن أن يكون صوت الرب؟ إن السبب فى أن الكثير من اليهود قد انصرفوا عن الرب كان لأنهم رأوا اوشيفتز أما على أنه من

عمل الرب أو الدليل على أنه كان غير قادر على أن يمنع مثل هذه الفاجعة. فإذا كان هذا الصوت هو مع ذلك صوت الرب فلابد أن يكون فهمهم للرب بطريقة مختلفة تماما. ومع ذلك فإن ما يقترحه فاكنهايم وهو اقتراح قد يثير الكثير من الدهشة اننا نسمع فى هذا الصوت إلى نفس الرب الذى حادث الأحبار القدامى. وقد نتذكر هنا ماقلناه من أن التاريخ يظل مفتوحا لهم مادام أن هناك مازال لديهم شيئا يقال ومادام لايزال هناك من يستمع. فالرب قد أصبح من يستمع كما أنه من يتكلم. كما أن الأمر الأهم هو أن ما يقال أمر يهتم به الرب. فالرب نفسه يتأثر بالتاريخ. فلقد رفض أن يترك الملائكة يغنون فرحا عندما هرب اليهود عبر البحر الأحمر لحزنة على المصريين الذين غرقوا. وكما قال الحبر اكيبا بعد تحطيم المعبد فإن الرب قد نفى مع شعبه. فالرب الذى ندخله فى التاريخ ليس هو صورة كاريكاتيرية لرب يلقى بالمحرقات فى وقار تام وغير مبالاة بل هو رب لا يقل اهتمامه بالتاريخ عن اهتمامنا نحن. وهكذا يجد المؤمنون من اليهود أنفسهم فى موضع من الحوار مع الرب لابد أن تكون كلماتهم التالية فيه هى كلمات احتجاج ولكن بدرجة من الجدية لم تعرف من قبل فى التاريخ اليهودى: «فليس هناك احتجاج يهودى على القوة الآلهية مثل احتجاجهم (هذا)». وهكذا يكون اليهود مضطرين إن يطلبوا من الرب أن يكون معهم ضد الرب على نحو متطرف تتضاءل إلى جانبه صرخات احتجاج ابراهيم وأيوب وأرميا(٩٦)».

ومهما كان تطرف هذه الصرخات فمن الضرورى مع ذلك ألا تصل إلى حد «يخسف» به الرب فلا يعود يسمع: «فإن كانت كل المداخل فى الوقت الحاضر إلى رب التاريخ قد ضاعت واغلقت فإن هذا يعنى أن رب التاريخ نفسه قد ضاع(٩٧). ولكن كيف سنعرف إذا كان الرب هو الذى يسمع أو إذا كان هناك أى استماع على الاطلاق؟ وجواب فاكنهايم المتضمن عن هذا السؤال يستعيد موضوع سبق أن ناقشناه فى هذا الفصل. فالرب مازال هو الذى يسمع إذا ماظل المستقبل مفتوحا. ويظل الرب هو الذى يسمع إذا ماصمد اليهود. «فاليهودى بعد اوشيفتز هو شاهد على الصمود .. وهو يشهد أننا بلا صمود سوف نفنى جميعا. وهو يشهد أننا نستطيع أن نصمد لأن علينا أن نصمد(٩٨)».

ولاشك أن الصمود يعنى شيئا أكثر من مجرد الاستمرار فى الوجود فهو يعنى الصمود حتى يمكن النطق بالكلمات التى تستبقى التاريخ مفتوحا. فهناك سبب واحد للصمود واحتمال التاريخ وهذا هو نفس السبب الذى جعل اليهود يحاولون هربا كاد أن يكون مستحيلا من معسكرات القتل. «ولكن لماذا لابد للمرء أن يهرب؟. ليحكى الحكاية(٩٩)». فإن لم تحكى الحكاية فقد ينساها العالم وإذا نساها فقد يكرر تاريخها وعند ذلك يصبح كل العذاب بلا جدوى ويكون الرب قد اختفى أيضا. وما

دام الهرب قد تم والاحتمال، فلابد أن تحكى الحكاية إذن: فاليهودى الذى سمع الصوت الآمر فى اويشفتز فواجب التذكر وحكاية الحكاية هو أمر وواجب لا نقاش أو تنازع حوله. فهو أمر مقدس(١٠٠).

ولكن اليهود لا يحكون الحكاية لأنفسهم وحدهم على أية حال كما أن ماحدث فى اويشفتز لم يكن حدثا منعزلا فى حدود التاريخ اليهودى .فاليهود بعد أويشفتز يمثلون الإنسانية جمعاء عندما يأكدون على يهوديتهم وينفون الانكار النازى(١٠١)، وكان الأحبار يعتقدون أن اليهودية فى العصر التلمودى قد أصبحت ديانة كونية، وقد تم تحدى هذا الاعتقاد الآن على نحو لم يسبق حدوثه.

وعلى اليهود أن يقرروا الآن بعد فاجعتهم العظمى إذا كان عليهم أما أن يدفنوا يهودية الأحبار على أنها عصر تاريخى لا جدوى منه أو أن يتكلموا من خلالها بصوت جديد مطالبين العالم باكتشاف مستقبل مفتوح إلى مالا نهاية.

إن تجربة الموت هى تجربة التبصر بعدم الاستمرار الذى يدركه المرء والذى يحرم الحياة من معناها. ولايتم استعادة هذا المعنى إلا بقدر ما يستطيع المرء تبين الاتصال فى مواجهة الموت. والإدراك اليهودى الفريد لمعنى الموت يبدأ مع التأكيد على أن الموت يمثل نهاية مطلقة لوجود الشخص. وعلى هذا فإن الاتصال لن يكون بامتداد الطول الزمنى للحياة بل بصناعة المستقبل عن طريق الكلام أو الحديث. ومن المعانى المركزية لهذا الفهم أن يكون الخطاب أو الحديث بين أنفسهم وبين خالقهم الذى ينترقون عنه بقدر ما يفترق المحدود عن اللامحدود. ومعنى هذا أن المستقبل لن يكون مفتوحا إلا عندما يدخل الرب اللامحدود فى هذا الحوار كمستمع حقيقى يجيب كلما وجه إليه الخطاب.

وصلب هذه النظرة إلى الموت إذن هو أبعد ما يكون عن أنها ظاهرة تفصل بين البشر والرب بل هو فى أنها تقدم على وجه التحديد إمكانية الحوار الخلاق. ولكن لاشك أن هناك أيضا مخاطر ومزالق فى هذه النظرة. فقد نكتشف أننا لم نكن نتحادث إلا مع أنفسنا. وقد يكون هذا إما لأننا نريد أن نصيغ التاريخ بما يتفق مع مصالحنا وإما لأنه ليس هناك رب ليستمع. وليس هناك للأسف منهج بسيط أو عقلى نستطيع به عقليا أن نتوصل إلى إجابة مرضية لهذا الاشكال. فليس هناك معطيات محددة يمكن طلبها أو جمعها لحسم هذا الأمر.

وأظنه قد وضح الآن أن اليهود لم يقدموا لنا طريقة لمعرفة إذا كان الرب هو ما نتعامل معه حقا فى تواريخنا الفردية أو الجماعية. ولكنهم قدموا لنا مع ذلك طريقة للحديث نستطيع بها أن ندخل بها الانفتاح الدنياميكى اللانهائى إلى مجال الواقع التاريخى المحدود. وعلى هذا فإذا ماكانت هناك إجابة ما فإنها لن تكون فيما نقول بل فى النتائج المترتبة على أننا قلناه.

Notes

1- Ginzberg. Legends of the Jews. Vol. 1.p. 3.
2- The Essential Philo, p. 43.
3- Riemer, ed., Jewish Reflections on Death, p. 60.
4- Glatzer, ed., The Judaic Tradition, pp. 322 ff.
5- The Essential Philo, p. 19.
6- Ibid., p. 29.
7- Gaster, The Festivals of the Jewish Year, p. 136.
8- Jewish Reflections on Death, p. 62.
9- The judaic Tradition, p. 320
10- The Cunning of History, p. 30.
11- Ibid., pp. 28 ff.
12- Israel: an Echo of Eternity, p. 60.
13- Ibid., p. 66.
14- Jewish Reflections on Derath, p. 22.
15- Buber, Tales of the Hasidim, p. 52.
16 Ibid., p. 267.
17- Neusner, The Way of Torah, p. 5.
18- The Festivals of the Jewish Year, p. 136.
19- Schechter, Aspects of Rabbinic Theology, p. 117.
20- The Way of Torah, p. 35.
21-Schwarz, ed. Great Ages and Ideas of the Jewish People. p.147.
22- Goldin, ed., The Living Talmud, p. 26.
23- Great Ages and Ideas of the Jewish People, p. 180.
24- Aspects of Rabbinic Theology, p. 24.
25- The Judaic Tradition, p. 177.
26- Ibid., p. 197.
27- The Living Talmud, p. 44.
28- Jacobs, A Jewish Theology, p. 2.

29- The Living Talmud, p. 51.
30- Ibid., p. 85.
31- Ibid., p. 123.
32- Ibid., p. 47.
33- Aspects of Rabbinic Theology, pp. 130 ff.
34- Ibid., p. 134.
35- The Living Talmud. p 111.
36- Tales of the Hasidim, p. 34.
37- TheJudaic Tradition, p. 222.
38- The Living Talmud, p. 68.
39- Ibid., p. 149.
40- Ibid., p. 142.
41- Fackenheim. God's Presence in History, p. 25.
42- Ibid., p. 24.
43- The Eclipse of God, pp. 127 ff.
44- Ibid., p. 129.
45- Great Ages and Ideas of the Jewish people, p. 192.
46- The Living Talmud, p. 93.
47- Aspects of Rabbinic Theology, p. 307.
48- Ibid., p. 304.
49- Ibid., p. 308.
50- Ibid., p. 310.
51- The Judaic Tradition. pp. 58 ff.
52- Quoted from Josephus, Ibid., p. 159.
53- Aspects of Rabbinic Theology, p. 314.
54- Ibid., p. 317.
55- Ibid., p. 334.
56- The Living Talmud, p. 105.
57- Ibid., p. 108.
58- Aspects of Rabbinic theology, pp.252 ff.

59- The Living Talmud, p. 142.

60- Ibid., p. 125.

61- Aspects of Rabbinic Thelogy, pp. 266 ff.

62- Greal Ages and Ideas of the Jewish People, p. 194.

63- Psalm 88:11-13; Job 14:12; Ecclesiastes 7:14 are commonly cited as resurrection texts.

64- The Living Talmud. p. 146.

65- Ibid., p. 179.

66- The Judaic Tradition, pp. 332 ff.

67- Ibid.,·pp. 329 ff.

68- Ibid., p. 6.

69- The Judaic Tradition, p. 71.

70- Ibid., p. 67.

71- Ibid., p. 167.

72- Scholem, The Messianic Idea in Judaism, p. 6.

73- Greenstone, The Messiah Idea in Jewish History, p. 100.

74- The Messianic Idea in Judaism pp. 28 ff.

75-Bakan, Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition, p. 106.

76- Great Ages and Ideas of the jewishPeople, p. 209.

77- The Messianic Idea in Judaism p. 7.

78- Ibid.,·p. 35.

79- God's Presence in History, p. 69.

80- The Cunning of History, p. 96.

81- Ibid., pp. 4 ff.

82- Ibid., p. 27.

83- Ibid., p. 7.

84- Ibid., p. 18.

85- Ibid., p. 17.

86- Ibid., pp. 58 ff.

87- Ibid., p. 18.

88- Rubinstein, The Religious Image, p. xix.

89- The Way of Torah, p. 56.

90- Jewish Reflections on Death, p. 38.

91- The religious Image, p. xv.

92- Ibid., p. xvii.

93- God's Presence in History, p.83.

94- Ibid., p. 74.

95- Ibid., p. 84.

96- Ibid., p. 88.

97- Ibid., p. 79.

98- Ibid., p. 95.

99- Ibid., p. 85.

100- Ibid., pp. 85 ff.

101- Ibid., p. 86.

Bibliography

Leo Baeck, God and Man in Judaism (New York: 1958).
David Bakan, Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tracition (Boston: 1958).
Martin Buber, The Eclipse of God (New York: 1957).
----- Tales of the Hasidim: The Early Masters (New York: 1947).
Arthur A. Cohen, The Natural and Supernatural Jew (New York: 1962).
Lucy S. Dawidowicz, ed., The Golden Tradition: Jewish Life and Thought in Eastern Europe (Boston: 1968).
Terrence Despres, The Survivor (New York: 1977).
Emil Fackenheim, God's Presence in History (New York: 1970).
Theodor H. Gaster, Festivals of the Jewish Year (New York: 1962).
Louis Ginzberg, Legends of the Jews, 7 vols.(Philadelphia: 1913).
Nahum Glatzer, ed., The Judaic Tradition (Boston: 1969).
Julius H. Greenstione, The Messiah Idea in Jewish History (Philadelphia: 1906).
A.J. Heschel, Between God and Man, ed., Fritz A. Rothschild (New York: 1959).
----- God in Seasrch of Man (Philadelphia : 1955).
----- Israel: An Echo of Eternity (New York: 1969).
----- The Sabbath: Its Meaning for Modern Man (New York: 1951).
Raul Hilberg, The Destruction of the European Jews (Chicago: 1961).
Louis Jacobs, A Jewish Theology (London: 1973).
Mordecai Kaplan, Judaism as a Civilization (New York: 1967).
Maurice Lamm, The Jewish Way in Death and Dying (New York: 1969).
Moses Maimonides, The Guide of the Perplexed, tr. Schlomo Pines

(Chicago: 1974).
Jacob Neusner, Invitation to the Talmud (New York: 1975).
----- The Way of Torah: An Introduction to Judaism (Belmont: 1970).
Philo Judaeus, The Essential Philo, ed Nahum Glatzer (New York: 1971).
Jack Riemer, ed., Jewish Reflections on Death (New York: 1975).
Cecil Roth, A History of the Jews (New York: 1970).
Richard Rubenstein, After Auschwitz (Indianapolis: 1960).
----- The Cunning of History (New York: 1975).
----- The Religious Imagination: A Study in Psychoanalysis and Jewish Theology (Indinapolis: 1968).
Hayyim Schauss, The Jewish Festivals tr. Samuel Jaffe (New York: 1938).
Solomon Schechter, Aspects of Rabbinic Theology (New York: 1961).
Gershon Scholem, The Messianic Idea in Judaism (New York: 1971).
----- On the Kaballah and its Symbolism (London: 1965).
Leo W. Schwarz, ed., Great Ages and Ideas of the Jewish People (New York: 1956).
Hermann L. Strack, Introduction to the Talmud and Midrash (Philadelphia: 1931).
D. Zlotnick, tr., The Tractate "Mourning" (New York: 1966).

الفصل السابع

الموت من حيث هو تحول

– الإيمـــــــان

٨ – المسيحية

من الممكن أن نحصل على تبصر جوهرى بأحد جوانب التصور المسيحى للموت بالرجوع إلى الآيات الافتتاحية فى الكتب المسيحية المقدسة. فانجيل متى يبدأ بذكر نسب يسوع. فنسبة يرجع عن طريق النسل المباشر خلال أثنين وأربعين جيلا ليصل إلى إبراهيم. والكثير من الأسماء فى هذه القائمة هى أسماء لشخصيات معروفة تماما فى الكتب اليهودية وبعضها يعتبر أقل أهمية ومن بينها من لا يذكر فى أى مكان آخر وعلى هذا يعتبروا غير معروفين لنا على الاطلاق.

والذى نستفيده من هذا عن المفهوم المسيحى للموت هو ببساطة أن يسوع *شخصية إنسانية تماما قد ولد من سلسلة طويلة من الفانين ممن لهم مظاهر القوة ومواضع الضعف الانسانية المعتادة. وليس فى هذا السلسلة ما يوحى بأنه لابد أن يولد كائنا إنسانيا متميزا. وأغلب الظن أن كل من يتعقب نسله عائدا به إلى الخلف بقدر كاف سوف يجد من أجداده عددا من الأبطال وما يماثلهم عددا من الأشرار، إلى جانب أولئك الذين لم يخلفوا أى أثر يذكر لحياتهم. ويبدو واضحا إن «متى» قد تناول موضوعه صادرا عن افتراض بأن يسوع شخصية فانية مثل بقية البشر وأنه خاضع مثلهم لكل حدود الوجود الإنسانى بما فى ذلك العذاب والموت، بل وأن مبلاده وحياته وموته لها جميعا علاوة على ذلك طابع واحد لا يتكرر.

---

* يسوع : هى الصيغة العربية للاسم العبرى يشوع وهو فى العهد الجديد لشخصين. ومعني الاسم هو: يهوه مخلص ،. ولهذا يقال يسوع المخلص. وقد تسمي يسوع حسب قول الملاك ليوسف (متي ١ :٢١) ولمريم (لوقا ١ :٣١). ويسوع هو اسم الشخص. أما المسيح فهو لقبه. وقد وردت عبارة : الرب يسوع المسيح، نحو ٥٠ مرة فى العهد الجديد. ويسوع المسيح أو المسيح يسوع نحو مائة مرة. بينما وردت كلمة المسيح وحدها نحو ثلاثمائة مرة. وتقترن لفظة يسوع وحدها علي الأكثر فى الاناجيل، بيسوع المسيح والرب يسوع المسيح فى سفر الأعمال والرسائل. أنظر قاموس الكتاب المقدس. مرجع سابق ص ١٠٦٦ .(المترجم)

وقد نخلص من ذلك إلى أن الكتب المسيحية المقدسة قد قصدت من البداية أن توضح أن الألقاب المسيانيـة ليسوع مثل « المسيح» و « ابن الرب» و «ابن الانسان» لا تقلل على أى نحو من الأنحاء من إنسانية يسوع الجوهرية. فهو لايشابه بأى شكل من الأشكال الآلهة الأغريق الذين كانوا قادرين على أن يتخذوا الشكل الانسانى وبهذا الصدد أن يتخذوا أى شكل آخر. كما كانوا قادرين على أن يتحركوا على الأرض دون أى احتمال لأن يصيبهم الضرر من البشر الفانيين. كما أنه لم يكن ليختلط بصور التناسخ المتعددة الكثيرة للآلهة الهنود مثل كريشنا الذى كان أولا إنسانا قد عاش حياة طبيعية تماما قبل أن يصبح إلهيا. كما كان الأعتقاد أنه قد تكرر ظهوره مرات عديدة فى صور متعددة من التخفى والتنكر بعد نهاية حياته الإنسانية.

حقا كانت هناك - كما سنناقش فيما بعد - مرات من الظهور الدراماتيكى ليسوع بعد موته ولكنها لم تكن على نحو من التخفى أو التنكر، ولم يكن يقصد بها إلا التأكيد على صحة قيامته. وعلى هذا فإن شخصية المسيح كما تظهر فى الأناجيل الثلاث المتوافقة (أو المتفقة)* لم تكن على الرغم من أنها كانت فى عديد من المواضع شخصية منفردة غير عادية، إلا أنها مع ذلك كانت صورة شخص يعيش تماما فى حدود الإنسانية الفانية، فهى ليست قصص عن رجل فائق القوة لا يمكن أصابته أولا تمسه مظاهر الضعف العادية لأنه قادر على القيام بأعمال مدهشة خارقة. وكان المعتقد فى عدة مواقع أن القيام بالمعجزات كان مظهرا وتعبيرا عن تلك القوة الفائقة أو القدرة الآلهية. ولكن يسوع نفسه لم يدعى ذلك لنفسه فى أى موضع من المواضع كما أن الانجيل لم يخلص من المعجزات إلى أى من مثل هذه الاستنتاجات اللاهوتيه. ويبدوا أن القصد الأساسى منها هو كسب الأفراد للإيمان أو الافصاح عن عمق محبة يسوع للآخرين. ومع ذلك فإن الزعم بالقدرة على أداء المعجزات كان أمرا من الشيوع بين أصحاب القوى الروحية المتميزة فلا نكاد نستطيع أن نعتبره أمرا يتميز به يسوع وحده.

---

* كلمة متوافقة أو متفقة هى الكلمة العربية المستخدمة للاشارة إلي اناجيل متي ومرقس ولوقا وهى الكلمة التى تقابل كلمة Synoptic Gospels الأجنبية بمعني أنها أساسا تتكون من مجموعة قصص وأمثال كانت منتشرة شفويا بين المؤمنين به خلال جيلين أو ثلاثة قبل أن تكتب. أما انجيل يوحنا الذى يشار إليه عادة علي أنه الأنجيل الرابع فله طابع مختلف لأنه مكتوب بمؤلف واحد وأنه يتميز بنظرة لاهوتيه متطورة ومعقدة ويتصف بمهارة فى القص غير متوفرة فى الأناجيل الثلاثة الأولي. ويلاحظ من هذا أن كلمة « متوافقة» أو « متفقة» قد لا تعد ترجمة دقيقة للكلمة الأجنبية وأنها تعبر عن اعتقاد أو حكم باتفاق الاناجيل الثلاثة وليس علي تركيبها أو طريقة تأليفها.(المترجم)

وإذا ركزنا انتباهنا على الأناجيل المتوافقة كوسيلة للتوصل إلى الفهم المسيحى للموت فاننا سنتبين كيف نظر يسوع نفسه إلى الموت وكيف روى لنا عن موته. ومع ذلك فإن مصادرنا عن المسيحية هى أكثر مما هو فقط فى الأناجيل المتوافقة. ففى مواضع أخرى وخاصة فى رسائل بولس وفى أنجيل يوحنا نجد الأهتمام بالأحداث التاريخية لحياة المسيح وتعاليمه أقل بروزا من الأنشغال بمعنى موته وقيامته.

وسوف يتركز العرض التالى على ثلاثة مسائل :

١- ماذا قال المسيح عن الموت أثناء حياته.

٢- ماهى النتائج التى استخلصها بولس ويوحنا من موت يسوع. وعلى الرغم من أن رسائل بولس وانجيل يوحنا والأناجيل المتوافقة ليست هى كل المعتقد المقنن للمسيحية فإنها تعد مع ذلك أكثر مصادر هذا المعتقد تأثيرا ونفوذا.

٣- كيف فسر التراث المسيحى موت وقيامه المسيح ؟

ولو اننا بدأنا نظرنا فى تعاليم المسيح حول الموت لمحاولة تبين إذا كان مؤمنا بنوع من البقاء بعد الموت، فسوف نجد العديد من المصادر التى تشير إلى أنه ماكان يعتقد بمثل هذا الإيمان. فهو يتحدث عن «الظلمة الخارجية»* حيث هناك يكون للملعونين «البكاء وصرير الأسنان»**. وهو يعلم تلاميذه قائلا: «ولا تخافون من الذين يقتلون الجسد ولكن النفس لا يقدرون أن يقتلوها. بل خافوا بالحرى من الذى يقدر أن يهلك النفس والجسد كليهما فى جنهم ***. ويبدو واضحا من هذا أن يسوع كان لديه تصور عن مكان سيذهب إليه غير المؤمنين ليلقون عقابهم المناسب. ومن الإحالات القليلة إلى مثل هذا المكان التى يستخدمها يسوع ليس هناك ما يبرر لنا أن نتصور أنه يعنى أكثر من مجرد التعبير عن معتقدات مفترضة شائعة فى التراث اليهودى فى هذا الوقت.

وليس من الواضح مع ذلك إذا كان يسوع قد طوّر نظرة إلى مكان مقابل، حيث يجازى المؤمنين. وقد يكون ذلك متضمنا فيما يقول وإن كان لا يقدم إلا الشئ القليل عن فكره حول هذا الموضوع. وأكثر الإحالات اكتمالا ترد عندما حاول الصدوقيون أن يحرجوه بسؤاله سؤالا خبيثا : إذا

---

* متى: ٨ : ١٢

** نفس المكان

*** متى: ١٠ : ٢٨

تزوجت أمرأة سبع رجال ومات كل منهم فأى الرجال يكون زوجها فى القيامة عندما تموت؟ ويجيب يسوع ، وقال لهم أليس لهذا تضلون إذ لا تعرفون الكتب ولاقوة الله. (٥) لأنهم متى قاموا من الأموات لا يزوجون ولا يزوجون بل يكونون كالملائكة فى السموات *،. ثم يضيف وكأنما ليضيف مزيدا من التأكيد على الفكرة، أن الرب ، ليس هو إله أموات بل إله أحياء ، . فيبدو أنه يقربان هناك مكان ما، أما عن كيف هو فإنه لا يقول شيئا. ثم أن التعبير ، كالملائكة ، هو تعبير غامض. فمن المؤكد أنه لا يعنى أن الذين يبعثون ملائكة، أماما يعنيه بأنهم كالملائكة فأمر مفتوح للتأويل والتفسير. وهذا النوع من البحث والتأويل هو ما يعيبه يسوع على الصدوقين بقبوله إن الإله هو إله أحياء وليس أموات. وكأنما هو بذلك يريد أن يقول أن مثل هذه الأسئلة تكشف عن جهل بالرب، كما أنها تعبير عن أن يسوع هو كذلك يهتم أساسا بأمور الحياة وليس الموت. ويذكرنا هذا بما وجهه إلى أحد تلاميذه الذى عبر عن رغبته فى أن يتبع يسوع ولكن بعد أن يدفن أبيه الذى مات حديثا، فقد أجابه : «اتبعنى ودع الموتى يدفنون موتاهم» (متى ٨: ٢٢).

وتعتبر هذه الملاحظة الأخيرة من أكثر الأقوال تعبيرا عن خصائص تعاليم يسوع عن الموت. فيمكن القول ببساطة إن الموت ليس سؤالا مركزيا أو محوريا ولا يصح أن يكون سؤالا على الأطلاق بالنسبة له أو لاتباعه. ونستطيع من الأناجيل المتوافقة الثلاث أن نأخذ انطباعا بأن رسالته متجهة إلى أمور الحياة وكأنما أمور الموت كلها يجب أن تترك للموتى.

وفى أوسع مجموعة من تعاليمه التى ترد فى الأناجيل الثلاثة وهى المجموعة التى تعرف باسم الموعظة على الجبل * لانجد فيها أى تعاليم عن الموت بأى شكل من الأشكال. فهناك كثير من الاشارات غير المباشرة إلى جهنم وإلى الهلاك ولكنها لا تعتبر تعاليم بالمعنى الدقيق. فهى من نوع تلك الملاحظات الغامضة السابق الإشارة إليها. وتهتم الموعظة على الجبل فقط بعلاقة الأحياء بإله حى وبجيرانهم الأحياء. فهى تدعو مستمعيها إلى نوع قوى من الحياة المتفتحة له طابع خاص: (متى ٧ :٢٥ ومابعدها) ، لذلك أقول لكم لا تهتموا لحياتكم بما تأكلون وبما تشربون. ولا لأجسادكم بما تلبسون. اليست الحيوة أفضل من الطعام والجسد أفضل من اللباس (٣٢) لأن أباكم

---

* الآية فى الترجمة أكمل مما هى فى النص بغرض التوضيح ومصدرها: انجيل مرقس ١٢ :٢٥ ومابعدها (المترجم) وانظر عن الصدوقيون هامش سابق فى الفصل الخاص باليهودية.

** القيت الموعظة على الجبل سنة ٢٨ ميلادية من كفر ناحوم وهى ترد فى انجيل متى: فى الاصحاح الخامس إلى الثامن كما ترد أيضا فى مواضع من الأناجيل الأخرى. انظر مثلا لوقا: ٦ : ٢٠ -٤٩.

السماوى يعلم أنكم تحتاجون إلى هذه كلها. (٣٣) لكن اطلبو أولا ملكوت الله وبره هذه كلها تزاد لكم ». والموضوعان الرئيسيان اللذان يجرى ورودهما خلال مجموعات أقواله المتفرقة هما تكرار القول بكفاية الإله لأن يضمن كل الاحتياجات الضرورية للمؤمنين الذين يطلبون بإيمانهم البر، ثم الدعوة إلى الحب غير المشروط الذى يلزم فى كل علاقات الأشخاص فيما بينهم. ويمضى يسوع فى مطالبة مستمعية بالإلتزام بهذا الحب غير المشروط إلى حد أن يقدم اعادة تفسير جذرية لتعاليم قديمة قائلا:

(متى : ٥ – ٣٨ وما بعدها) : « سمعتم أنه قيل عين بعين وسن بسن. (٣٩) وأما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر. بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضا. (٤٠) ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضا. (٤١) ومن سخرك ميلا واحدا فاذهب معه اثنين. (٤٢) ومن سألك فاعطه. ومن آراد أن يقترض منك فلا ترده» . '

وهكذا فنحن لا نجد فى أى موضوع آخرفى الأناجيل المتوافقة أن يسوع يتناول موضوع الموت نفسه. كما أنه لا يعالج أى من الموضوعات الشائعة فى ديانات الشرق التى تصور الحياة فى سياق المعاناة والعذاب أو تضع كل الأشياء فى مقولة العارض الزائل. والسبب فى هذا واضح فيسوع يهتم أساسا بالطريقة التى يرتبط بها البشر، كل فرد منهم بغيره وبالرب. فالموت إذن ليس همه الأول. ومن الجلى بالطبع أنه على وعى بالموت ولكنه لا يقلل من شأنه ولايضخمه. فالموت حدث محتوم يقع على كل منا ولكنه فى الحياة المكتملة لكل شخص متدين فإنه حدث يأتى فى الأهمية بعد طاعة الرب ومحبة الجار. ولهذا فإن كل إشارات يسوع إلى الجنة والنار هى جميعها اشارات غير مباشرة وغير كاملة. فمن البين أنه يقول إن الحياة بالطبع أكبر من الموت ولهذا فإن ما يحدث فى الحياة سيكون له نتائج تنتقل إلى ما بعد القبر ولكن على مستمعيه ألا يضلوا فى تأملات لا جدوى منها تتعلق بما وراء القبر.

وباختصار فإن الأناجيل المتوافقة تصف مسيحا تحركه نفس الاهتمامات الدنيوية التى كشفنا عنها فى اليهودية الكلاسيكية. بل لقد يمكن أن يكون يسوع قد قال أن مسؤولية المؤمن أن يمضى قدما فى مصاعب حياته على نحو يجعل المستقبل يظل مفتوحا.

يبقى مع ذلك جانب آخر نجد عنه الكثير من أقوال يسوع التى يشير فيها إلى الموت ولكنها تتعلق بموته هو المتوقع. وتقع هذه الأقوال فى قالب واحد متكرر. بل لقد توحى صورتها، أى الشكل الذى صيغت به بنوع من الطقسية أو التكرار الإنشادى الكنسى بحيث يبدو من الأقرب أن نقول أنها نبعت داخل الكنيسة الأولى المبكرة من أن ننسبها إلى كلمات المسيح نفسه. ففى هذه

الأقوال يشير المسيح إلى نفسه على أنه أبن الإنسان وهو مصطلح له معانى متعددة. ويبدو عادة أنه يستخدم المصطلح على نحو يعكس التوقع اليهودى للمسيا الذى يُقبل فى قمة مجده ليحكم على الأشرار وليميز بينهم وبين الصالحين. وهناك ملامح متكرره فى هذه الفقرات: فنجد فى أنجيل متى اصحاح ١٧آية ٢٢ ما يلى :

«(٢٢) وفيما هم يترددون فى الجليل قال لهم يسوع. ابن الإنسان سوف يسلم إلى أيدى الناس. (٢٣) فيقتلونه وفى اليوم الثالث يقوم ...» ويضيف كُتّاب الأنجيل إلى تفاصيل وصف الموت القاسى العنيف للمسيح على أيدى الناس وقيامته بفعل الرب، التمجيد لإبن الإنسان والكلام عن الساعة غير المعلومه لظهوره:

(متى: ٢٤ :٢٩) « وللوقت بعد ضيق تلك الأيام تظلم الشمس والقمر لا يعطى ضوءه والنجوم تسقط من السماء وقوات السماء تتزعزع. (٣٠) وحينئذ تظهر علامة ابن الإنسان فى السماء. وحينئذ تنوح جميع قبائل الأرض ويبصرون إبن الإنسان آتيا على سحاب السماء بقوة ومجد كثير. (٣١) فيرسل ملائكته ببوق عظيم الصوت فيجمعون مختاريه من الأربع الرياح من أقصاء السموات إلى أقصائها.»

وكذلك يرد فى أنجيل لوقا: ١٢ :٤٠ مايلى :

(٤٠) « فكونوا أنتم مستعدين لأنه فى ساعة لا تظنون يأتى أبن الإنسان».

كما تتكرر دائما الاشارة إلى المجازاة والحكم. « فعندما يأتى ابن الإنسان «يجازى كل واحد حسب عمله» (متى ١٦ :٢٧).

ومن الغريب أن نلاحظ فى كل تلك الأقوال عن أبن الإنسان أن الإشارة إليه تكون بضمير الغائب المفرد. ويعطيها هذا نوع فريد من الإبعاد أو المسافة. فلا يبدو فقط وكأنه يتحدث عن شخص آخر بل ويبدو وكأنه يعبر عن توقع لا يصدر عن تجربة شخصية بقدر ما يصدر عن تراث متطور يتطلع إلى حدث مقبل محتمل ينبئ بنهايات العالم وسوف يغير مسار التاريخ. وكما حدث مع الإشارات إلى الموت السابق مناقشتها فإن يسوع لا يحدث أبدا أن يدخل فى تفاصيل تلك النبؤات ولا يتناولها فى ذاتها بالحديث. فهى تتسم جميعها بطابع يجعلها إعلانا خبريا وليست تفسيرا فيترك مستمعيه فى حال من القلق والأضطراب. ويعد مرة واحدة على الأقل من المرات التى أشار فيها يسوع إلى قيامه أبن الإنسان تروى الأناجيل أن تلاميذه قد استبقوا الأمر بينهم وبين أنفسهم وراحوا

يتساءلون عن معنى القيامة من الموت. (انظر : انجيل مرقس ٩:١٠) « فحفظوا الكلمة لأنفسهم يتساءلون ماهو القيام من الأموات *».

ويبدوا واضحا عندما ننظر الآن إلى ما حدث، أن يسوع كان بوضوح يشير إلى قيامته هو أو أن هذا على الأقل هو ما أراد كتاب الأناجيل أن يفترضه القارئ. فعلى الرغم من الشكل الصياغى الطقسى لعباراته وعلى الرغم من استخدام ضمير الغائب فمن الجلى أنه كان يقصد أنه سيظهر هو نفسه فى صورة أبن الإنسان.

وقد يكون من الملفت للنظر مرة أخرى، أنه على حين أن يسوع كان يتحدث عن الموت فإن هذه الأقوال لا تعتبر على وجه التحديد حديثا عن الموت نفسه، وفى الأناجيل المتوافقة كلها لم يحدث أبدا أن أشار يسوع إلى قيام أى شخص آخر من الأموات. فهو لا يعلن عن قيامة عامه بل عن قيامته هو وحده. ولما كانت هذه القيامة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالحساب والحكم وبتعبير تمييز « الخراف من الجداء**»، ومكافأة كل شخص حسب أعماله الحسنة فمن المعقول أن خطابه هذا مازال إذن فى سياق الحب والطاعه. فيسوع يواصل فيه معالجة علاقة الأشخاص بعضهم بالبعض الآخر وبالاههم، وليس منشغلا بالموت فى ذاته.

ومما قد يثير مزيدا من الدهشة ولفت النظر هو حقيقة أن الأناجيل المتوافقة تصور يسوع فى كل هذه الإشارات فى قيامته المقبلة، وهو يواجه موته بمجموع من الانفعالات التى قد نتوقع أن تقوم فى نفس أى شخص من الفانين العاديين. فإلى جانب مشاعر الخوف فإنه يتملكه فى الساعات الأخيرة احساس بالخيانة وبتخلى أصحابه عنه. وهو فى ذلك على عكس سقراط الذى كان يبدو فى مثل هذه الساعات الأخيرة متطلعا إلى الموت ورافضا فى بهجة وسرور كل الدعوات لأن يهرب. فاننا نجد يسوع على العكس من ذلك يبدو وكأنه مدفوع إلى تجربة يراها تجربة من الألم والفقدان. وهكذا يروى أنجيل لوقا، أن يسوع قبل دقائق من خيانة تلميذه يهوذا الاسخريوطى له وقبل القاء القبض عليه من جانب شرطة رئيس الكهنة فانه نطق بصلاة مبينة قائلا:

«... يا أبتاه إن شئت أن تجيز عنى هذه الكأس، ولكن لتكن لا أرادتى بل ارادتك» (لوقا: ٤٢:٢٢) ». فلا شك إذن أنها ليست ارادته أن يموت بل أنه يسأل أن يعفى من ضرورة الموت ولكنه

---

* أضيفت الآية المشار إليه فى الأصل إلى الترجمة للتوضيح.

** النص المشار إليه هو بالكامل كالتالى: متى ١٢:٢٥ : «يجتمع امامه جميع الشعوب فيميز بعضهم من بعض كما يميز الراعى الخراف من الجداء» (المترجم).

قبل أى شىء آخر سيكون مطيعا وسيمضى إلى موته رغم كل شىء. ويبدو أن لوقا، كاتب الأنجيل، يريد أن يؤكد فى نفس القارئ رفض يسوع الداخلى للموت ولذا نراه يضيف ما يلى : (لوقا: ٢٢: ٤٣ـ ٤٥).

، وظهر له ملاك من السماء يقويه. (٤٤) «إذ كان فى جهاد كان يصلى بأشد لجاجه وصار عرقه كقطرات دم نازلة على الأرض،.

وفى قراءتنا لهذه الفقرة من النص نستطيع أن نتصور يسوع كأى إنسان آخر متراجعا أمام الألم الذى يعرف أنه سيواجهه فى موت عنيف قاسى. ولكن مع ذلك قد نجد مثل هذا الفهم لحاله غير دقيق عندما نقرأ ما يسجله أنجيل متى على أنه الصرخة الأخيرة ليسوع على الصليب الذى مات عليه: .. «صرخ يسوع بصوت عظيم قائلا إيلى إيلى لما شبقتنى أى إلهى إلهى لماذا تركتنى» (متى: ٢٧ : ٤٦)» . وتلك صرخة أكبر من مجرد الخوف من الموت لأنها صرخة خوف من أن تكون حياته قد مضت بلا جدوى.

ولا نجد فى هذا بالطبع شيئا من سقراط الذى كان يواسى أصحابه الحزانى متضاحكا مع سجانه، ومنصرفا إلى حديث لا إنفعال فيه عن العديد من الموضوعات المجردة. فصورة يسوع هى صورة إنسان يتعذب. ومن الغريب أن كل التوقعات لقيامته التى كانت أكبر وأمجد من كل تأملات سقراط عن استمرار وجود الروح الخالدة، لم تعطه القوة لمواجهة الموت بإتزان ورباطه جأش. ولنا أن نتساءل ما الذى حدث فى ثقته وإيمانه بالإله الذى سيقيمه من الموت ليحكم الأرض على سحابات من المجد؟

وقد لا يكون من السهل رفع التناقضات البينة فى قصة حياة وموت يسوع. وربما يكون اسلم تفسير لها أن الاشارات إلى قيامته هى إضافات متأخرة إلى حكاية حياته من جانب أولئك الذين اعتبروا أن قيامته حقيقة واقعة ولم يكونوا يتصوروا أن يسوع لم يكن يتوقعها عارفا بها. ومع ذلك فإن كتاب الأناجيل لم يروا أن يكتموا تلك الروايات الواضحة القوة عن رد الفعل العنيف ليسوع أمام تجربة الموت. فيبدوا أنهم رأوا فى ذلك استكمالا مناسبا وضروريا لتصويرهم لإنسانية يسوع.

ولاشك إنه من التجلى أن نتصور إنه قد كان هناك قصد واع لتحريف التسجيل التاريخى حول هذه النقطة، أو أن نرى أن موضوعات قيامة ابن الإنسان قد أضيفت بلا مسوغ أو مبرر إلى ما حفظته ذاكرتهم قبل ذلك بدقة عما حدث بالفعل. فليس هنام مبرر لأى شك فى أن يسوع قد أشار مرات عديدة ولو بشكل غير مباشر، إلى توقعات المعاد التى عرفتها اليهودية. وكان من الطبيعى بعد

أربعين أوثلاثين سنة أن يتذكر المؤمنين هذه الإشارات على أنها كانت إشارات إلى نفسه. وإذا ما فهمنا رسالتة بهذه الطريقة تأكدت لنا من جديد الانطباعات الأولى التى تكونت عن يسوع كانسان تشغله تماما موضوعات الحياة. فهو يبدو لنا إنسانا يرى الموت حقيقة واقعة يحيطها الفقدان الحق واليأس ولكنه مع ذلك إنسان يقول: «دعوا الموتى يدفنون موتاهم لأن إلهكم إله أحياء». وهكذا فإن عذاب يسوع أمام الموت لابد أن يكون تأكيدا لأهمية الحياة لديه.

وقد يستطيع المرء أن يفترض أن هذه الانطباعات عن يسوع قد تتحور بما ورد عن قيامته فى الأناجيل المتوافقة، ولكن العكس هو الصحيح فهى تتأكد بما ورد فى الأناجيل. فمازلنا نجد فيها أساسا شخصا يتركز اهتمامه بالحياة وليس بالموت. وعلى الرغم من أن هناك عدة روايات قد تتناقض مع بعضها فى شيء من التفاصيل فإن هذه الروايات تشترك جميعها فى تركيب أساسى مشترك كما أنها تؤكد جميعها على نفس الموقف اللاهوتى حول حياته. ففى صباح اليوم الثالث بعد موته ذهبت امرأتان (أو ثلاثة حسب رواية أخرى) ليرين كيف وضع فى القبر وإذا بهن يكتشفن أن القبر خال. وظهر لهن ملاك وطلب منهن أن يعلمن الأخرين أن يسوع قد قام من الموت. ويبدو من دهشتهن ومن الدهشة التالية بين تلاميذة كأن توقعهم السابق لقيامته كان قد نسى*. ولم يمضى إلا القليل بعد اعلان النساء ما قال لهن الملاك حتى بدأ يسوع يظهر لتلاميذه. ويبدو كأن القصد من هذه الظهورات اثبات أنه قد قام حقا. ولإثبات إنه لم يكن مجرد روح او شبح فإن أنجيل لوقا يروى أنه قد أكل قطعة من سمك مشوى فى محضر من تلاميذه الذين يبدوا أنهم كانوا متشككين**.

---

* فيما يلى الآيات الخاصه بهذا فى أنجيل متي وسنذكرها هنا لاستكمال الانطباع عنها كما وردت فى الاناجيل المتوافقة وتحفظا من أن يساء فهم قول المؤلف بالنسيان: (٢) وإذا زلزلة عظيمة حدثت لأن ملاك الرب نزل من السماء وجاء ودحرج الحجر عن الباب وجلس عليه. وكان منظرة كالبرق ولباسه أبيض كالثلج. (٤) فمن خوفه ارتعد الحراس وصاروا كأموات. (٥) فاجاب الملاك وقال للمرأتين لا تخافا أنتما. فانى أعلم أنكما تطلبان يسوع المصلوب. (٦) ليس هو ههنا لانه قام كما قال. هلما أنظرا الموضع الذى كان الرب مضجعا فيه. (٧) واذهبا سريعا قولا لتلاميذه إنه قد قام من الأموات، وهاهو يسبقكم إلي الجليل. وهناك ترونه. ها أنا قد قلت لكما. (٨) فخرجتا سريعا من القبر بخوف وفرح عظيم راكضتين لتخبرا تلاميذه. (٩) وفيما هما منطلقتان ليجدا تلاميذه إذا يسوع لاقاهما وقال سلام لكما. فتقدمتا وأمسكتا بقدميه وسجد تاله. (١٠) فقال لهما يسوع لا تخافا. إذهبا قولا لا خوانى أن يذهبوا إلي الجليل وهناك يروننى». ويحسن مراجعة نفس القصة فى الاناجيل المتوافقة: متي: ٢٨: ١ - ١٠ مرقس: ١٦: ١-٨، لوقا ٢٤: ١ - ١١ وذلك لملاحظة الفوارق وطريقة المعالجة فيها.(المترجم).

** انظر رواية انجيل لوقا فى اصحاح ٢٤: ٤٣٠٣٧ حيث يشير إنه أكل إلى جانب السمك شيئا من شهد عسل (المترجم).

ولكن ماهو جوهرى فى هذه الروايات ليس هو مجرد قيامته من الأموات بل ما قاله لهم قبل أن يرحل من جديد. وكانت كلماته الأخيرة قصيرة موجزة جدا. فقد كان كل خطابه كما جاء فى رواية أنجيل متى هو كالتالى : (٢ :١٨ وما بعدها) :

« فتقدم يسوع وكلمهم قائلا دُفع إلى كل سلطان فى السماء وعلى الأرض. (١٩) فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الأب والابن والروح القدس. وعلموهم أن يحفظوا جميع ما أوصيتكم به. وها أنا معكم كل الأيام إلى انقضاء الدهر.»

ويسجل أنجيل لوقا كلماته الأخيرة إنه قال لهم إنه ينبغى عليهم « أن يكرزوا (بمعنى يبشروا) باسمه بالتوبه ومغفرة الخطايا لجميع الأمم .. (لوقا: ٢٤ :٩٤٧) . وتتفق هذه الملاحظات الأخيرة تماما مع كل رسالته الأرضية . فيسوع يرسل تلاميذه إلى كل العالم ليعمدوا الأمم وليكرزوا بالتوبه والغفران أى أن يفعلوا ما فعله هو أى أن يعلموا الناس كيف تكون علاقتهم الصحيحة مع الاله (أى التوبه) وكيف تكون العلاقة الصحيحة بين الأشخاص بعضهم والبعض الآخر(أى الغفران) .

أما ماهو ناقص نقصا واضحا فى كل هذه الروايات فهو خلوها من أى إشارة إلى قيامه عامة. ولو أن يسوع قد أراد أن يشيع الأمل بأن المؤمنين سوف يقومون من الموت فقد يبدوا ملائما أن ينتهز هذه المناسبة ليقرر ذلك، ولكن واضعى الأناجيل قد استبعدوا أى كلمة عن هذا. فليس فيها أى إيحاء بأن الآخرين سيقومون كما قام يسوع. ولكن يجب أن نلاحظ بالطبع أنهم لم ينكروا إمكانية حدوث ذلك. وكل ما يسعنا قوله أن القول بهذا لم يأت معلنا وذلك فيما يتعلق - على الأقل - بالأناجيل المتوافقة. فعندما توفرت ليسوع فرصة أخيرة ليلخص ويواصل رسالته فإن هذا التلخيص لم يتضمن التعبير عن أى انتصار شخصى على الموت.

ويبدوا واضحا من هذا أن الاناجيل الثلاثة التى تعد تقريبا المصادر الوحيدة لمعرفتنا بحياة المسيح وتعاليمه لا تتضمن أى شيء يشبه مذهب الخلود كما نجده عند افلاطون. وذلك أولا لأن التصور الثنائى للوجود الإنسانى - الذى يعتبر العقل أو الروح منفصلان عن البدن - هو تصور غريب بالنسبة لكتاب الأناجيل. فعلى الرغم من أنهم كتبوا بالأغريقية وأنهم لم يكونوا غير عارفين إطلاقا ببعض مصطلحات الفكر اليونانى. فانهم فى الحقيقة كانوا يكتبون فى سياق عقلى يهودى ينظر فيه إلى الوجود الإنسانى أساسا فى حدود الافعال وليست الحالات - أى فى أعمال الاشخاص فى كليتهم وليس فى قواهم المنفصلة. وعلاوة على ذلك فإن التأكيد على التاريخ فى صفحاتهم كان تأكيدا يهوديا وليس اغريقيا. فالخلاص بالنسبة لهم ليس من التاريخ بل فيه. كما أن صفحاتهم تتميز بإحساس قوى بالتواصل مع كل تاريخ اليهود كما نرى فى ذكر شجرة نسب يسوع التى تربطه

بإبراهيم برباط الدم. وأخيرا فإنها أى هذه الصفحات، تخلو من أى أمل أو اهتمام بإمكانية البقاء بعد الموت. فليس فيها غيرهم واحد وهو انتصار الحياة على أعدائها.

فالموت بالنسبة للأناجيل المتوافقة كان له نفس الحتمية التاريخية التى كانت له عند اليهود. ولم يكن الاتصال المطروح أمام الموت هو بقاء روح مطهره. فهو اتصال مع الماضى ومع مجموع عينى من الأشخاص. أما بالنسبة لكتاب الأناجيل المتوافقة فقد كان الاتصال التاريخى مع اليهود. فلم يكن الموت يوصف بأنه شر أو قدر غير عادل أو تشوة للطبيعة بل ولا حتى فاجعة إنسانية. والأمر الأهم من كل هذا إنه لم يكن ينظر إليه على أنه مضاد للحياة. وإذا كانت للحياة أعدائها فليس ذلك بأى معنى ميتافيزيقى، ولا حتى بمعنى تدميرها، فهؤلاء الأعداء هم الأشخاص الذى يكسرون الإتصال بالتاريخ عن طريق عصيانهم. وبالنسبة للمبشرين (كتاب الأناجيل) فكان هذا العداء يتمثل فى حدود خلقية من خلال الزهو ومحاولة تقديم الذات على حساب الآخرين. فمقاومة الحياة ومضادتها يتمثل فى تلك الأفعال التى تتمثل فى تمزيق النسيج الرقيق للتعاطف والاهتمام المشترك.

وكان موت المسيح حدثا يعنى قدرا كبيرا من الألم الجسدى والنفسى ولكنه كان تجربة لم يتردد فى خوضها بهدف تحقيق الاتصال والتواصل فى الحياة الخلقية لأصحابه. وهو لم يتردد رغم إنه كان منزعجا متخوفا أن لا تحقق حياته هذا الاتصال المنشود. وقد وفقت روايات الأناجيل أن تؤكد على أن موت المسيح قد وفق فى مد حياته فى حياة أصحابه. فبسبب موته كان أصحابه قادرين على أن يتابعوا حياته مدركين أن هدف حياته هو فى جوهره تقديمها كمنحة أو هدية للآخرين. وكان خلو روايات القيامة تماما من أية إشارة إلى حياة تالية وتأكيدها على التكريز بالتوبة والغفران للعالم كان فى حد ذاته إشارة إلى أن التلاميذ قد أدركوا أن الحياة التى وهبها لهم يسوع كان لابد أن تكون هدية حياة من خلالهم إلى العالم كله.

ولقد اهتم كتاب الأناجيل بشكل بارز وأساسى باحداث حياة يسوع حتى لم يعد لديهم ما يقولونه عن كيفية تجربة التواصل المستعاد أمام الموت. ولئن كانت الصورة التى قدموها ليسوع صورة أساسية لا يمكن الاستغناء عنها فإنهم لم يحدثونا بشىء تقريبا وإلا عن طريق غير مباشر عن أثر حوادث حياته على حياة تلاميذ يسوع وأصحابه. وكان تعرضهم لتفسير ما يرونه من ذلك تفسيرا عارضا غير مبين أو مُظهر. ولكن من ناحية أخرى فإن يوحنا وبول قد تناولوا نفس هذه الأحداث والملاحظات التاريخية من خلال منظور لاهوتى متطور وأكثر إتساعا وبدرجة كبيرة من الحرص على إبراز أهداف تفسيرية مستمدة من تجربتهم الشخصية من ناحية وما أدركوه من

احتياجات الجماعة المسيحية الأولى. وقد كتبت رسائل بول فى العقود الأولى بعد وفاة يسوع أما إنجيل يوحنا (أو الانجيل الرابع)* فقد كتب قرابة نهاية القرن الأول أو بعد ثلاثة أجيال كاملة من الصلب.

وقد أبتعد مجموع هذه الكتابات بعدا واضحا عن النظرة إلى يسوع وبالتالى إلى الموت التى وجدناها فى الأناجيل المتوافقة. وعلى الرغم من أن كتابات يوحنا** ....

---

* يوحنا - بولس : التعريف بالقديسين يحتاج إلي مساحة كبيرة لا تسمح بها الهوامش الكتاب. وفيما يلخص إعلام بسيط بها نضع فى آخر الفصل مراجع عربية يمكن الرجوع إليها لمزيد من التفصيل إلي جانب ما جاء فى النص من تحليل لأعمالهما التى تعتبر وخاصة انجيل يوحنا ورسائل بولس أهم الكتابات الانجلية المبكرة بعد الأناجيل الثلاثة وعليها كان الاعتماد فى صياغة اللاهوت المسيحى والمعتقد الإيمانى والكثير من طقوس وترتيبات الكنيسة .(المترجم)

** بول : القديس : استشهد عام ١٦٤ وحوالى ٦٧ ميلادية. ويعتبر أول مبعوث مسيحى (رسول إلي الأمم غير اليهود). وقد ولد يهوديا فى طرسوس (فى ولاية كيكليه) وقد ورث عن أبيه المواطنة الرومانية. ودرس الناموس الموسوى فى أورشليم وكان عنيفا فى اضطهاد المسيح فقد شهد استشهاد القديس ستيفن وقد تحول إلي المسيحية نتيجة رؤية تبدت له فى الطريق إلي دمشق (حوالى عام ٣٥ ميلادية) وغير اسمه من شاول إلي بول (أو بولس). ويقص القديس لوقا فى سفر أعمال الرسل أنباء رحلاته التبشيرية التى حملته أولا إلي قبرص ثم إلي آسيا الصغري (حوالى ٤٥ - ٤٩) وقد اثارت تعاليمه إلي غير اليهود معارضة من المسيحيين اليهود واتخذ المجمع الرسولى الأول قرارا وسطا حول خضوع المتحولين إلي المسحية من غير اليهود للقانون اليهودى (حوالى عام ٥٠). وفى رحلته الثانية (حوالى ٥٠ - ٥٣)التى كانت لاسيا الوسطي ومقدونيا واثينا وكورينثوس إما رحلته الثالثة حوالى ٥٣ - ٥٧) فكانت إلي إفسس ومقدونيا وكورنثيوس. وعندما عاد إلي اورشليم تم اعتقاله من قبل السلطات الرومانية بعدحدوث ثورة واضطراب فى المدينة بسببه وسجن لمدة عامين ثم ارسل إلي روما بعد أن تقدم بشكوي إلي قيصر علي أنه مواطن رومانى. وقد يكون إما استشهد عام ٦٤ أو أنه قد اطلق سراحه مرة أخري وذهب إلي أسبانيا ثم عاد إلى روما واستشهد عام ٦٧م. وتضم خطاباته الرسائل إلي التسالونيكيين والكورنثيين والغلاطيين والكولوسيين والي العبرانيين (علي قول البعض) ورسائله إلي تيموثاوس الأولي وتيطس وتيموثاوس الثانية(انظر الرسائل فى الكتاب المقدس) وقد حقق الكثير من النجاح فى جعل المسيحية دينا شاملا وكان أول من قال بالتبرير بالإيمان. ويعتبر بولس رسول الأمم العظيم وكان اسمه العبرى شاول (أى مطلوب) ثم دعى بولس ومعناهاالصغير. ومع ضرورة الرجوع إلي الرسائل أساسا لمعرفة تفكير ولاهوت بولس فإن هناك بالطبع عدد كبير جدا من المراجع بجميع اللغات عن حياته وأعماله وقد صدر حديثا بالعربية مرجع هام ملىء بالدراسة والشرح أعده الراهب الأورثوذكس والمفكر المسيحى الكبير الأب متي المسكين بعنوان « القديس».

قد سبقت كتابات بولس* تاريخيا إلا أنها تكشف عن فوارق أكبر بينها وبين الاناجيل المتوافقة. ولهذا فسوف نبدأ بالحديث عن الأنجيل الرابع.

---

* بولس الرسول: حياته اللاهوتيه أعماله الطبعة الأولي ١٩٩٢، مطبعة دير القديس أبـنـا مقـار. بوادى النطرون، الكتاب مزود بالصور والخرائط والفهارس ويقع فى ٧٥٣ صفحة.

ويوحنا الرسول: هو ابن زيدى من بيت صيدا فى الجليل. دعاه يسوع مع اخيه يعقوب الذى قتله هيرودس اغريباس الأول ليكون من تلاميذه. وفيما يبدوا كان علي جانب من الغني لأن أباه كان يملك عددا من الخدم المأجورين. أما أمه سالومه فهى علي الأرجح اخت مريم ام يسوع وكانت مشهوره بتقواها وكانت شريكة النساء اللواتي اشترين الحنوط لتكفين جسد يسوع. وقد اتخذ يوحنا مهنة الصيد حرفه وكان من تلاميذه المعمدان ومن تلاميذ يسوع الأولين. وكان واخوه شريكي سمعان فى الصيد وكان معروفا لدي قيا فارئيس الكهنة وربما كان له بيت فى اورشليم. وكان وأخوه حادى الطبع سريعى الغضب والانفعال فلقبهما يسوع «بوا نرجس» أي أبنى الرعد (ولهذا التسمية تفسيرات كثيرة). ويذكر يوحنا دائما فى قائمة الرسل بين الأربعة الأول وكان أحد الرسل الذى اصطفاهم يسوع ليكونوا رفقاءه الخصوصيين وهم بطرس ويعقوب ويوحنا ويبدو أن يسوع كان يحبه بنوع خاص ويظهر ذلك من تسميته له بالتلميذ الحبيب وفى الليلة الذى أسلم فيها يسوع تبعه إلي دار رئيس الكهنة عن قرب وعند الصليب طلب منه يسوع أن يأخذ أمه وديعه عنده. وله نشاط بارز فى أعمال الكنيسة الأولي وكان من أعمدتها فى أورشليم إلي جانب يعقوب وبطرس. وفى العهد الجديد خمسة أسفار تنسب إلي يوحنا وهناك دراسات متعددة حول هذه النسبة والاسفار الخمسة هى: الانجيل الرابع والرسائل الثلاث وسفر الرؤيا. والمتفق عليه أنه نادي بالانجيل فى اسيا الصغري وخاصة فى افسس حيث يظن أنه كتب انجيله وقد نفى فى الاضطهاد الذى حدث فى حكم دوميتيانوس إلي جزيرة بطمس حيث أوحى إليه بكتابه سفر الرؤيا. وعندما تبوأ نيرفا العرش ٩٦م اطلق سراحه فرجع إلي افسس. وهناك دراسات عديدة جدا حول انجيل يوحنا وسفر الرؤيا كما أن للانجيل تاريخ طويل من الاختلاف حول تاريخه ومصادره واسباب تأليفه بل وحتي نسبته إلي يوحنا الرسول. ولحسن الحظ صدر أخيرا دراسة مطولة عليه عن الانجيل بقلم الراهب متي المسكين بعنوان: المدخل لشرح انجيل القديس يوحنا دراسة وتحليل. الطبعة الأولي مطبعة ديرر القديس انبا مقار. وادى النطرون ١٩٨٩، ٤١٦ صفحة.

والمدخل يشرح المعروف عن حياته وظروف كتابه انجيله وزمانها كما يتعرض لعلاقته بالعهد القديم ويناقش المعايير الروحيه واللاهوتيه الأساسية فى الانجيل ويدرس علاقة الانجيل باسفار العهد الجديد ويتابع تاريخ شرح ونقد الانجيل علي مر العصور.

كما أصدر نفس المؤلف مجلدين كاملين لشرح الانجيل الرابع شرحا منفصلا يتابع اصحاحاته واياته واحدة تلو الأخري وهو بعنوان: شرح انجيل القديس يوحنا ٢ ج. الطبعة الأولي مطبعة دير القديس ابن مقار وادى النطرون ١٩٩٠ ج ١ فى ٧٦٦ صفحة و ج ٢ ك ٧٧٠ - ١٤٢٩. والشرح مرجع هام شامل يتضمن كل المعلومات الضرورية عن معانى ومقاصد الانجيل واصوله اللغوية ويتضمن دراسات لاهوتيه ولغوية هامه.

وأكثر الفوارق وضوحا فى الانجيل الرابع هى أسلوبه وبنائه أو تركيبه. وعلى الرغم من أننا لا نكاد نعرف شيئا عن يوحنا نفسه فمن الواضح إنه كاتب موهوب وعالى الثقافة يمتلك تبصرا لاهوتيا ثريا بالاحداث التى يصفها. ويتميز الكتاب ككل بطابع شعرى بالغ الشعرية بل يبلغ فى مواضع حد السمو والجلال كما إنه يتسم بالمقارنة بالأناجيل المتوافقة، بحس هادىء بوحدة الحكاية فيه. كما أن الأنجيل الرابع تستخدم حوادثه القصصية التمثيل على موضوعات لاهوتيه قد تم تطويرها بوعى واضح.

وتتضح روعة التصور اللاهوتى لدى يوحنا كما تتضح خصائص أسلوبه النثرى فى الفقرة الافتتاحية من الكتاب :

(١) فى البدء كان الكلمة
والكلمة كان عند الله
وكان الكلمة الله
(٢) هذا كان فى البدء عند الله
(٣) كل شىء به كان
وبغيره لم يكن شىء مما كان

وبهذه الاشارة الواضحة إلى آية الافتتاح فى الكتاب المقدس اليهودى(فى البدء خلق الله السموات والأرض) أدخلنا يوحنا مباشرة فى طريق مختلف تماما للتفكير فى يسوع. فهو يوضع على نحو قاطع واضح فى صلب الألوهية وليس ذلك فى أى وضع ثانوى أو إضافى بل كمساوٍ للرب فى القوة والمجد. ثم هو يشير إليه على أنه الكلمة أو بالاغريقية لوجوس وهو مصطلح كان له استخدام فلسفى طويل الأمد ومتغير لانه يعنى معانى عديدة فى نفس الوقت: فهو يعنى الكلمة المنطوقة والمنطق أو الصلة التى بها توجد الأشياء جميعا، كما تعنى الوجود الإلهى فى كل ماهو كائن.

ويخبر القارئ مباشرة أن الأمر الهام قبل كل شىء هو الهدف الأصلى للألوهية المتضمن فى حقيقة أن « الكلمة صار جسدا وحل بيننا .. مملوءا نعمة وحقا (يوحنا ١ : ١٤)». فعلى حين يبدأ متى بذكر نسب يسوع - حتى يثبت أنه من نسل إبراهيم - فإن يوحنا يبدأ من داخل وجود الرب ذاته. فهو يقصد أن يؤكد بقوة على الاعتقاد بأن يسوع إستعلانٌ حقيقى للرب : (يوحنا ١ :١٨) « الله لم يره أحد قط. الابن الوحيد الذى هو فى حضن الأب هو خبر* » .

* بمعنى جعله معوما والفعل باليونانية فى الأصل يعنى يفسر، يوضح وقد استمدت منه فى اللغات الأجنبية كلمة Exegesis بمعنى علم التفسير (المترجم) .

ويسوع لم يجعل الله معلنا معروفا فقط بل إنه هو الرب. وعلى هذا فوجود يسوع بين الناس هو وجود لله ذاته. وكل ما يمكن للمرء أن يعرفه عن الرب يمكن أن يأتى عن يسوع: « ومن ملئه نحن جميعا اخذنا نعمة فوق نعمة» (يوحنا ١ :١٦).

وهناك بالطبع صعوبة كبيرة فى فهم الأسلوب أو الطريقة التى اختار بها الرب أن يعلن عن نفسه. فليس الأمر فحسب أن أحدا لم يرى الله بل لأن البشر قد سقطوا وغامت الخطية على أبصارهم فانهم لا يستطيعون لذلك أن يروا الرب. لهذا فإن صاحب العقل الجاهل الخاطىء لن يرى يسوع على ماهو عليه: (يوحنا ١ :٩) «كان النور الحقيقى الذى ينير كل إنسان آتيا إلى العالم(١٠) كان فى العالم وكون العالم به ولم يعرفه العالم» . فليس بكاف أن ينظر إلى يسوع أو أن يسمعه (أو أن يقرأ عنه) بل لابد أن تكون له رؤية مستنيره ولابد أن يعاد صنع المرء فى شكل شخص جديد من «الذين ولدوا ليس من دم ولا من مشيئة جسد ولا من مشيئة رجل بل من الله »(يوحنا: ١ :١٣).

وبعد أن يبدأ يوحنا مقدمة أنجيلية على مستوى عال من التجريد نجده ينصرف متجها بحدة إلى حكّى إنسانى تماما لتاريخ خدمة يسوع ورسالته. ولكنه على خلاف الأناجيل المتوافقة فى النبرة والمضمون نجده يقدم رواية موحدة تتطور تدريجيا. ويبدو أن كون يوحنا قد ألف كتابه بعد أكثر من نصف قرن من الحوادث التى يصفها قد سمح له ذلك أن يطبعها بطابع الوحدة وأن يبسط دراما لقاء يسوع مع العالم. وعلى حين تتحدث الأناجيل المتوافقة عن الصدوقيين والقديسيين مشيرة إلى أنهم لم يكونا إلا مجرد فرقتين من فرق اليهود نجد يوحنا لا يكاد يميز بين الفرق اليهودية إذ يراهم جميعا إعداء ليسوع. والأناجيل المتوافقة ترى يسوع على إنه يهودى إما يوحنا فيراه ضد اليهود. فهو لم يعد يوصف على أنه ربى (حبر أو معلم) أو على أنه نبى يعلن قرب مجئ ملكوت الرب. ومن الواضح أنه فى زمن كتابة بوحنا لأنجيله فإن اتباع المسيح لم يعودوا يرون أنفسهم على أنهم فرقة دينية يهودية ولم يعد اليهود يرونهم أيضا على أنهم كذلك ويبسط يوحنا إذن حبكة الحكاية بأن يضع اليهود ضد يسوع فى الصراع الذى قاد إلى موته.

ولكن هناك علاوة على ذلك مسألة لاهوتية أعمق كان يوحنا يريد لقرائه أن يكتشفوها فى صراع يسوع مع اليهود. فقد كان من المهم بالنسبة ليوحنا أن يبين كيف ذهب يسوع إلى ماهو أبعد من اليهودية. ففى لقاء نموذجى أتهم اليهود يسوع بأنه يشفى يوم السبت.(وحيث أن الإشفاء عمل والعمل ممنوع فى السبت مثل بقية الأعمال، فهو محرم مثل أى عمل آخر) . ولكن اجابة يسوع كانت أكثر استفزازا لمتهميه: « فاجابهم يسوع أبى يعمل حتى الآن وأنا أعمل.» ويزيد يوحنا بالشرح التالى : « فمن أجل هذا كان اليهود يطلبون أكثر أن يقتلوه. لأنه لم ينقض السبت فقط بل قال أيضا

إن الله أبوه معادلا نفسه بالله «(يوحنا: ٥ : ١٧وما بعدها).

ولم يكن هذا التضاد مع اليهود هو كل ما كان يوحنا يريد أن يبينه لنا عن يسوع، بل وانه قد أعلن نفسه فوق الناموس بل وعلاوة على ذلك فقد زعم لنفسه زعما لا يقبله الفكر بأنه واحد مع الأب ومساوله. وكلا هذين الموضوعين يبرزا بروزا واضحا خلال الانجيل الرابع كله : فيسوع يقرر بشكل قاطع : « انا والأب واحد» (يوحنا ١٠ :٣٠).

أما أخذ القانون أو الناموس فى يده فهو أمر يؤكده تأكيدا قاطعا. بل إنه عندما يتحدث عن الناموس فى حوار مع شرطة رئيس الكهنة يعبر عنه بقوله «ناموسكم»(يوحنا: ٨ : ١٧). وهناك فى الأنجيل خلو واضح من الأوامر أو الوصايا الخلقية وعلى عكس الأناجيل الأخرى فلا يكاد يوجد فى انجيل يوحنا إية تعليمات من يسوع فيما يتعلق بسلوك اتباعه. وأقرب ما سجله الأنجيل فى هذا الباب هى العبارة التى يتكرر دائما اقتباسها: « وصية جديدة أنا أعطيكم أن تحبوا بعضكم بعضا» (يوحنا: ١٣ : ٣٤) ولكن يسوع لا يقيم بين هذه الوصية وبين الناموس أى نوع من الارتباط فمصدرها هو معنى آخر. وبعد أن قال لتلاميذه أنه لن يبقى معهم إلا وقتا قليلا ولما كان يعرف أنهم سيبحثون عنه فإنه أضاف : « حيث أذهب أنا لا تقدرون انتم أن تأتوا» (يوحنا: ١٣ : ٣٣). والأمر بأن يحبوا بعضهم بعضا قد قصد بها أن تعوضهم عن غيابه وذلك عن طريقين. فعليهم أن يحبوا بعضهم بعضا « كما احببتكم أنا تحبون انتم أيضا بعضكم بعضا». ثم أن هناك سبب آخر لهذه الوصية لأنه « بهذا يعرف الجميع أنكم تلاميذى إن كان لكم حب بعضا لبعض» (يوحنا : ١٣ : ٣٥).

فهم قد أمروا أن يواصلوا حبهم ليسوع داخل أبدانهم وأن يظهروا هذا الحب للآخرين. والذى يقوم وراء هذه الوصية الجديدة إذن هو تقرير الوحده بين يسوع واتباعه. فكما أن يسوع قد جعل حب الأب للعالم ظاهرا بفضل توحده معه فكذلك بالمثل تلاميذه سيكشفون عن نفس هذا الحب بفضل توحدهم * معه ولا يقدم يوحنا أى تأمل أو تفسير عن طبيعة هذه الوحدة. ومع ذلك فإن تعبيره عنها يتم تماما فى استعارة يقول فيها لتلاميذه « انا الكرمة الحقيقية وأبى الكرام (٥) أنا الكرمة وأنتم الأغصان. الذى يثبت فى وانا فيه هذا يأتى بثمر كبير. لأنكم بدونى لا تقدرون أن تفعلوا شيئا» (يوحنا: ١٥ : ١ وما بعدها).

---

* فى آية واضحة يقول يسوع: بعد قليل لا يرانى العالم أيضا وأما أنتم فترونني. انى أنا حى فانتم ستحيون. (٢٠) فى ذلك اليو تعلمون إنى أنا فى ابى وانتم وانا فيكم «يوحنا ١٤ : ١٩-٢٠» (المترجم).

ولم يكتف يسوع بأن يعلن أنه فوق الفروض الجزئية للناموس بل ذهب إلى أبعد من ذلك وهو ما كان خطوه لا تغتفر بالنسبة لليهود وذلك بأن جعل نفسه مصدر وأساس الوصية الجديدة. وكان هذا بالطبع اختلافا جوهريا مع اليهودية الكلاسيكية. ومع ذلك فقد كان زعم يسوع أنه مساو للرب أكثر إساءه وعدوانا لليهود. وقد أعلن يسوع ذلك فى استعاره أخرى باسلوب يوحنا:

أنا هو خبز الحيوه،

ومن يقبل إلى فلا يجوع

ومن يؤمن بى فلا يعطش أبدا : يوحنا : ٦ :٣٥

ويقول فى موضع آخر :

... أنا هو القيامه والحيوه

من آمن بى

ولو مات

فسيحيا. (يوحنا : ١١ : ٢٥)

وكذلك يقول :

... الحق الحق أقول لكم

قبل أن يكون ابراهيم أنا كائن (يوحنا : ٨ :٥٨)

ويقول :

أنا قد جئت نورا إلى العالم

حتى كل من يؤمن بى

لا يمكث فى الظلمه. (يوحنا ١٢ : ٤٦)

ونجد فى هذا أكثر مواضع المقابلة والمقارنة الحادة مع الأناجيل المتوافقة. فمضمون تعاليم يسوع ليست هى الحياة الدينية وليست هى عن التلمذه ولا طبيعة العالم. فهذا التوحيد المحكم بين يسوع والأب فى لاهوت يوحنا والقول بأن يسوع هو نفسه ظهور وتجلى للرب يعلى أن مضمون تعاليمه هى هو نفسه. وهو يقول بشكل مباشر: « أنا هو الشاهد لنفسى ويشهد لى الأب الذى ارسلنى. (يوحنا ٨: ١٣).

وعلى ذلك فبالنظر لوحدة يسوع مع الأب ووحدة التلاميذ مع يسوع فإن ما يأتى فى المقام الأول من الأهمية فى الحياة المسيحية هو علاقة شخص المؤمن بشخص يسوع. فيسوع يقول من يؤمن بى فإنه سيحيا. ونصل إلى أكمل تقرير لهذه النظره فى صلاة يسوع الأخيره لأجل تلاميذه قبل موته بقليل:

« تكلم يسوع بهذا ورفع عينيه نحو السماء وقال أيها الأب قد أتت الساعه. مجد إبنك ليمجدك إبنك أيضا؟ إذ أعطيته سلطانا على كل جسد ليعطى حيوه أبديه لكل من أعطيته (٣) وهذه هى الحيوة الأبدية أن يعرفوك أنت الآله الحقيقى وحدك ويسوع المسيح الذى ارسلته» (يوحنا١٧ :١-٣).

وحقيقة إنه لم يكن من الممكن أن يكون يوحنا قد سمع يسوع وهو ينطق بهذه الصلاة ذلك إلى جانب طابعها الذى يكشف عن صياغة قد تجعلها أقرب إلى النصوص الطقسية، كل هذا قد يجعلها تبدو مصطنعة وغير حقيقية. ولكن علينا ألا نفترض إن يوحنا كان لا يهدف هنا إلى الصدق والضبط التاريخى فهو بدلا من ذلك كان يستخدم هذه اللحظة الدرامية ليضع فى كلمات يسوع ما كان يرى أنه صلب انجيله. ونجد فى هذه الكلمات نظرة متميزة إلى الموت. فإن يعرفوا أن يسوع هو إبن الأب يعنى أن تكون لهم الحياة الأبدية. وهى حياة يشاركون بها الأبن كما أن الأبن يشارك بها مع الأب. أما ماهى طبيعة هذه المعرفة وماهو نوعها فإن هذا يتركه يوحنا دون تحديد، كما ترك دون تحديد نوع الوحدة التى تكون بين يسوع وبين تلاميذه، كما أن الحياة الأبدية التى يتكلم عنها متروكه أيضا دون تفسير.

وكل ما نستطيع أن نقوله أن هذه المعرفة هى مباشرة عكس جهل أولئك الذى يقطنون فى الظلمة تحت سلطان « رئيس هذا العالم» (يوحنا ١٢:٣١، ١٦: ١١). ويستخدم يوحنا هذا المصطلح كناية عن الشيطان ولكننا لا نجد فى مكان آخر من كتاباته اشارة إلى عامل شيطانى فى الشر. فالأشخاص إذا كانوا خاطئين فليس ذلك لأنهم دفعوا إلى الزيف من الشيطان ولكن لأنهم لم يريدوا أن يروا النور « فقد احب الناس الظلمة أكثر من النور لأن أعمالهم كانت شريره». (يوحنا ٣: ١٩). فالشر فى أعمالهم قد تأتى من حقيقة أنهم لم يروا أن العالم قد خلقه الإله بواسطة الكلمة أى بالأب بواسطة الابن وفى « رسالة يوحنا الرسول الأولى» التى قد يكون كاتبها هو نفس كاتب الانجيل الرابع نجده يقول أن كل من لا يرى النور أى أن يسوع هو أبن الأب فإنه « الكذاب *» (يوحنا ١: ٢: ٢٢).

* نص الآية بالكامل هو: «من هو الكذاب إلا الذى ينكر أن يسوع هو المسيح. هذا هو ضد المسيح الذى ينكر الأب والابن (يوحنا ١ ٢: ٢٢).

وباختصار فإن أولئك الذين يحيون فيى الظلمة يعمون أنفسهم عن حقيقة العالم - أى أنه مخلوق بالأب - وعلى هذا فهم فى أسر العالم مما يعنى أنهم فى أسر الموت. فيسوع يعلن لليهود : « أنكم تموتون فى خطايكاكم لانهم لم يؤمنوا بأنه النور الحقيقى* » وقد يسهل أن نخلط هنا بين فكر يوحنا وبين الافلاطونية لأنه يبدو وكانه يقرن بين الشر والموت وهذا العالم. ولكن هذا غير الصحيح لأنه كان قد أعلن فى المدخل إلى الأنجيل ان كل الأشياء قد خلقت بواسطة اللوجوس من الرب. والرب لا يخلق شيئا يكون مضادا لذاته. فكما هو مقرر فى التراث اليهودى فإن العالم فى ذاته هو خير وليس شرا. أما الشر فإنه يأتى من المعرفة (المريده) الزائفة عن العالم. أما الحق عن العالم فإنه يحررنا مخلصا إيانا من أسر الموت للدخل فى الحياة الأبدية** . فالحياة الأبدية إذن ليست هى تحررا من البدن أو من العالم بل من الجهل. فهى الحياة فى العالم كما هو حقا.

ويوحنا لا يرى أننا نمتلك الحياة الأبدية كما قد نمتلك روحا لا تموت فنحن نحصل على الحياة الأبدية بقدر ما نعرف الرب الواحد والإبن الذى أرسله. أما بالنسبة لأفلاطون فإن خلود الروح هو نتيجة لألوهيتها المعطاه هى نفسها. أما بالنسبة ليوحنا فليس هناك أى قدر من الألوهية فيما يمتلكه بطبيعتهم أى من الرجال أو النساء. فهم ليسوا إلا متلقين للنعمة من الرب الحق الواحد على أنهم لن يتلقوا جميعهم هذه النعمة كما لن تكون لهم جميعا الحياة الأبدية. لقد جعل أفلاطون سقراط يتحدث عن إمكانية التحادث والحوار مع الموتى من عصور سابقة عند يكون فى حال الخلود. أما يوحنا فلا يشير بأية تفاصيل عن حال المؤمن بعد الموت. بل يبدو وكأنه غير منشغل على الإطلاق بما قد يحدث بعد الموت. فكل ما يهتم به أنجيله هو الوحدة الحية بين المؤمنين وبين سيدهم.

وتتبدى، بوضوح أكبر، كل جوانب نظرة يوحنا إلى الموت فى حكايته للحوادث المحيطة بموت وقيامة يسوع. فالوحدة بين يسوع وبين الأب تبدو جلية فى خلو هذه الحكاية من أى شعور أو احساس بالفزع أو الفشل أو التخلى من جانب يسوع وهو يقترب من موته. فهو لا يتصبب دما بدل

---

* الآية بالكامل..(١٢) ثم كلمهم يسوع أيضا قائلا أنا هو نور العالم. من يتبعنى فلا يمشى فى الظلمة بل يكون له نور الحيوة.. (٢٣) فقال لهم أنتم من أسفل أما أنا فمن فوق. انتم من هذا العالم أما أنا فلست من هذا العالم. (١٤) فقلت لكم انكم تموتون فى خطاياكم. لأنكم ن لم تؤمنوا انى أنا هو تموتمون فى خطاياكم. (المترجم)

** الآية بالكامل: فقال يسوع لليهود الذين آمنوا به أنكم إن ثبتم فى كلامى فبالحقيقة تكونون تلاميذى وتعرفون الحق والحق يحرركم (يوحنا ٨ : ٣١).

العرق ولا يصلى لأن يمنح القوة ليحتمل الموت كما نرى فى حكايات الأناجيل المتوافقة كما أنه لايصرخ فى يأس قاطع وهو على الصليب. وحسبما جاء فى أنجيل يوحنا فإن كلماته الأخيرة كانت فقط « قد أكمل» . (والكلمة فى الأغريقية التى يكتب بها يوحنا كانت مجرد كلمة واحدة) . ونحس فى مجرد هذه الكلمة تعبيرا عن الثقة بأن ما كان ضروريا قد كان فى وجوده الأرضى، وأن حياته الفانية قد اكملت* .

كما يظهر عدم وجود نظرية فى خلود الروح فى حكاية يوحنا لتجليات يسوع أى ظهوره لتلاميذه بعد القيامه. فلكى يوضح أن القيامه كانت قيامة فى البدن وليست مجرد اتصال للروح المجردة عن البدن فإن يوحنا يقص عن مشكلة تلميذه توماس الذى رفض أن يصدق أن يسوع الذى قام هو الذى يقف امامه حتى استطاع أن يلمس بيديه الجروح التى أصيب بها يسوع عند موته.

كما أن وحدة يسوع مع تلاميذه كانت موضوعا واصل يوحنا استخدامه بالتأكيد على حميميه تجلياته. فهو مثلا يقدم عليهم فى خصوصية منازلهم حيث كانوا يختفون من اليهود. وفى مرة لا تنسى ظهر لهم فى وسط انشغالهم بأعمالهم. فقد كان سمعان بطرس وعدد آخر من التلاميذ كانوا يحاولون صيد السمك دون نجاح رغم أنهم ظلوا يواصلون جهدهم طول الليل. وعندما بدأ الفجر يلوح رأوا غريبا يقف على الشاطئ وناداهم الغريب أن يلقوا شباكهم من الجانب الأخر للقارب ، فألقوا ولم يعودوا يقدرون أن يجذبوها من كثرة السمك وعرفه واحد من التلاميذ (الذى كان يسوع يحبه**) وصرخ قائلا : « إنه الرب فلما سمع سمعان بطرس إنه الرب أتزر بثوبه لأنه كان عريانا والقى نفسه فى البحر ***» من الفرح (يوحنا: ٢١:٧) .

غير أن حميمية هذه اللقاءات وما فيها من انفعالات لا تحمل أى شبهه فى أنها احداث كونيه عامة. فلم يكن يسوع يظهر للأمم بل لعدد قليل من أصحابه. ولم يتعرض يوحنا للنتائج أو

* تراجع معالجة يوحنا للصلب فى الاصحاح ١٩ من إنجلية ونص الآية التى وردت فيها الكلمة فى رقم ٣٠: فلما اخذ يسوع الخل قل قد أكمل. ونكس رأسه واسلم الروح» . (المترجم) .

** ويوحدا هنا يعنى نفسه.

*** الآيات مكتملة : « قال لهم سمعان بطرس أنا أذهب لأتصيد. قالوا له نذهب نحن أيضا معك. فخرجوا ودخلوا السفينة للوقت وفى تلك الليلة لم يمسكوا شيئا. (٤) ولما كان الصبح وقف يسوع علي الشاطئ ولكن التلاميذ لم يكونوا يعلمون إنه يسوع. (٥) . فقال لهم يسوع ياغلمان لعل عندكم إداما (٦) اجابوه لا لا فقال لهم القوا الشبكة إلي جانب السفينة الأيمن فتجدوا. فألقوا ولم يعودا يقدرون أن يجذبوها من كثرة السمك. (٧) فقال ذلك التلميذ الذى كان يسوع يحبه لبطرس هو الرب. فلما سمع سمعان .. (٢١ : ٣ـ٧ وما بعدها) .(المترجم)

معنى هذه التجليات إلا بوصف فرح التلاميذ بانهم التقوا مرة ثانية بسيدهم. وليس فى انجيل يوحنا، ومثله فى ذلك مثل الأناجيل المتوافقة، أية إشارة إلى قيامة عامه. وقبل هذه الاحداث اشار يسوع على إنه القيامة والحياة ولكن هذه كانت إشارة مباشرة إلى معرفته والإيمان به فهو قد قال : « من آمن بى ولو مات فسيحيا» (يوحنا ١١ : ٢٥ وما بعدها) . ولكن على إية حال لم يرد فى حكايات القيامة نفسها أى إشارة إلى الموت على أى نحو من الانحاء. ففيها أيضا كان التأكيد على الحياة. فبعد أن تناول يسوع الإفطار مع تلاميذه الذين كانوا يصطادون سأل سمعان بطرس ثلاث مرات فى حوار من الواضح أنه كان حوارا رمزيا: هل تحبنى. وفى كل مرة كان سمعان بطرس يجيب بأنه يحبه*، تلاحقت اجابات يسوع على النحو التالى « ارع خرافى، ارع غنمى، ارع غنمى » وبعد ذلك بقليل نهض وقبل أن يتركهم كانت كلماته الأخيرة: اتبعنى** . ولاشك بالطبع إن هذه المقابلة كما رواها يوحنا كانت ملغزة غامضة. وقد يكون اسلم تفسير لها هو التفسير الذى يظل مقتربا من المعنى الحرفى لملاحظات يسوع، فإن يتبعه لا تعنى إن يمضى بشجاعه إلى الموت بل أى يرعى غنمه أى أن يواصل الحياة بين الأحياء. وهكذا فحتى فى هذا الوضع تختفى مسألة الموت أمام انشغالٌ مُلح بالحياة.

وهكذا يمكن القول أن أدب القديس يوحنا يتضمن تصورا للاتصال يختلف اختلافا واضحا عما نجده فى الأناجيل المتوافقة - فلم يعد هذا الاتصال ينصرف إلى الجماعة الخلقية المرتبطة بتراث الأحبار ولكنه اتصال لجماعة روحية ترتبط برباط صوفى مستيكى بسيد صعد إلى السماء. فعلى الرغم من أن يسوع قد غاب بعد موته فإنهم مرتبطين به وبالواحد منهم بالآخر فى روح الحق *** وفى روح الحب: « ومن يحفظ وصاياه يثبت فيه وهو فيه. ولهذا نعرف أنه يثبت فينا من الروح الذى أعطانا» (رسالة يوحنا الرسول الأولى ٣ : ٢٤) . وليس ما تمارسه الجماعة من حب هنا أقل مما كانت الاشارة إليه فى الأناجيل المتوافقة ولكن فى هذه الحالة فإن علاقة الحب تواصل حضورها الحى لأنها جوهر حضور يسوع فى تلاميذه وليست مجرد استجابة لقانون أو ناموس قديم. وهناك أيضا مواضع اتفاق جوهرى أخرى بهذا الصدد بين الانجيل الرابع والأناجيل الثلاثة الأولى. ففيه

---

* نص الاجابة هو مايلى: «يارب أنت تعلم أنى أحبك» يوحنا ٢١ :١٦ (المترجم)

** يوحنا ٢١ :٢٠

***الآية: «وأما متى جاء الاله روح الحق فهو يرشدكم .. بعد قليل لا تبصروننى ثم بعد قليل أيضا تروننى لأننى ذاهب إلى الأب» يوحنا: ١٦ :١٣-١٦) . (المترجم)

أيضا نجد أن ماهو ضد الحياة ليس الموت. فللحياة اعدائها فى اولئك الذين لا يستطيعون أن يروا الرباط الخالد بين يسوع وبين أولئك الذين يحب الواحد منهم الآخر فى روحه أو فى اولئك الذى يحاولون أن يحطموا هذا الرباط على أنه رباط دينى زائف وخطير. فيوحنا مثله مثل المبشرين الانجيليين الآخرين يتحدث عن موت حقيقى - أى حدث يؤدى إلى خاتمة ونهاية بيولوجية وطبيعية ونفسية للحياة. فليس فى الوجود الانسانى شىء لا يفنى بطبيعة تكوينه. وقيامة المسيح هنا، ولا فى الاناجيل المتوافقة لا تعد بقيامة عامة. فليس هناك أية اشارة إلى أن التواريخ الشخصية للأفراد ستظل قائمة بلا نهاية.

وكل ماهناك هو الاعلان بأن حضور الروح لن يتخلى أبدا عن الوجود التاريخى لأولئك الذى ، يعرفون ، يسوع.

ولقد كان فهم يوحنا لحياة وموت المسيح متأثرا بالأحداث التى مرت خلال نصف القرن الذى مر فيما بين تاريخ الكتابة وتاريخ أحداث الحياة والموت. أما فهم بول لهذه الأحداث فقد كان متأثرا بلقاءه الدراماتيكى مع المسيح الذى صعد. فعلى الرغم من أن بول كان معاصرا ليسوع فإنه لم يره أبدا بلحمه ودمه. وبعد سنوات قليلة، فى الأغلب، من وفاة يسوع تحول بول إلى الدين المسيحى من خلال رؤية مفاجئة مذهلة للسيد الذى قام. وعلى الرغم من أن كتابات بول قد قُدر لها أن تكون بصفة عامة أول وأقدم الكتابات المسيحية المقدسة فإن اهتمامه قد تركز تقريبا تماما على معنى موت المسيح وقيامته وليس على مضمون حياته وأحداثها. فهو لم يشر إلا مرة واحدة فقط إلى شىء من أحداث حياة يسوع وكان هذا فى الاشارة إلى العشاء الأخير الذى تناوله التلاميذ معه قبل وفاته. وكان وصف بول لهذا الحدث له طابع طقسى مميز وكأن الكنيسة الناشئة قد استطاعت أن تطور أداء طقس يتعلق بإحياء وتكرار الأسرار المقدسة فى هذا العشاء الأخير.

وقد بذل بول جهدا واضحا، قد يزيد على جهد يوحنا نفسه فى اثبات أن يسوع قد انتزع لنفسه الناموس (أو القانون). فقد أتخذ موقفا أكثر سلبية من القانون وربطه ربطا مباشرا بالموت بل لقد استطاع أن يشير إليه بأنه قانون الخطيئة والموت*. والسبب فى ذلك أن آدم عندما أخطأ قد ربط بين جميع نسله وبين الخطيئة وأعطى الرب الناموس لكى تسترد به الاستقامة. ولكن الخطيئة كانت من التغلغل فينا حتى أن الناموس بدلا من أن يعيننا قد زاد من خطية كل منا. وعلينا أن ندرك أن

---

* انظر رسالة بولس إلى أهل روميه: ٨ : ٢ ،لأن ناموس روح الحيوة فى المسيح يسوع قد اعتقنى من ناموس الخطيئة والموت، والمعنى مفصل فى الرسالة وفى أصحاحتها جميعا. (المترجم)

موقف بول من الناموس كان أساسا موقفا نفسيا. فهو لاشك يعلم أن قوله أن الناموس هو الموت هو إدانة للرب الذى أعطى الناموس ولذلك فهو لا يدين الناموس ولكنه يناقش رد فعلنا عليه :

(٧) ' فماذا نقول. هل الناموس خطية. حاشا. بل لم أعرف الخطية إلا بالناموس. فاننى لم أعرف الشهوة لو لم يقل الناموس لا تشته. (٨) ولكن الخطية وهى متخذة فرصة بالوصية أنشأت فى كل شهوه. لأن بدون الناموس الخطية ميته. (٩) أما أنا فكنت بدون الناموس عائشا قبلا. ولكن لما جاءت الوصية عاشت الخطية فمت أنا. (١٠) فوجدت الوصية التى للحيوة هى نفسها لى للموت*..

ويبدو أن فكرة بولس هى أن خطيئتنا من العمق فينا بحيث لم يساعدنا عليها القانون. فاستماعنا للقانون زاد من مجال عصياننا. ولما كان عصيان الرب يعاقب بالموت فللناموس بالفعل إذن يجعل موتنا مؤكدا مضمونا. وهذا يعنى أن الرب إذا أراد أن يعطينا الحياة فلا بد له أن يفصلنا عن الناموس. ولكن حيث أن الرب هو الذى صنع الناموس فإنه لا يمكن له ولا يمكن أن يريد أن ينحى الناموس جانبا وكأنه لا معنى له أو كأنما قد صنع خطأ بتشريعه له أولا. ولذلك فالناموس يجب أن يظل قائما والخطايا ضده يجب أن يُدفع حسابها. وهذا الدفع لحساب الخطايا هو ما فعله يسوع بموته. وفى فارق بينه وبين أفكار الأناجيل المتوافقة وفكر يوحنا فإن بول يتحدث عن موت المسيح ليس كحدث تاريخى بل كحدث لاهوتى. فموت المسيح هو تضحية وقربان قد قدم لرفع خطايانا، ونحن به إذن قد تبررنا. ولكنه قد حقق أكثر من تبرير المخطئين فقد خلصهم وأخرجهم إلى حياة جديدة من الإيمان. فالتبرير يرفع الحكم بالموت والخلاص هو هبة الحياة الجديدة.

ويقوم مباشرة حينئذ السؤال : هل يتبرر كل المخطئين وهل يخلصون بموت يسوع؟ ويقول بول لقد مات يسوع لأجل كل الذى يتلقونه بإيمان. ولا يعنى بول بالإيمان فعلا مثل الأفعال التى يفرضها الناموس. ولكنه يعنى معنى مضاد تماما للفعل. فهو يستخدم الإيمان بمعنى الاعتراف بالعجز وقلة الحيلة وعدم القدرة على الاطلاق بتحقيق المرء للخلاص عن طريق الناموس.

فلو اننا نُبرر بمثل هذا الإيمان فلأن الرب قد عمل وليس نحن. ولكن هل إذا ما تبررنا وعفى عنا من الإدانة بالناموس فهل سنكون أيضا قد تحررنا من الموت. نعم ولا. فبول مثل يوحنا لا ينكر الفناء الإنسانى ومع ذلك فإنه يتحدث أيضا عن نوع جديد من الحياة. وقد يؤدى التناقض فى هذه

---

* رسالة بولس إلى أهل روميه: ٧:٧-١٠ والآيات التى أوردناها أطول مما فى النص لاستكمال توضيح فكرة بولس. (المترجم)

النظرة بسهولة إلى الاضطراب والاختلاط. فليس هناك مايدعو للقول بأن بول يريد من قراءه أن يروا أن الموت قد هزم. وهو يعلن مقتبسا من الأنبياء القدامى :

ابتلع الموت إلى غلبه

أين شوكتك ياموت ... أين غلبتك ياهاويه

(رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس ١٥ : ٥٣ - ٥٥)

ولكن إذا كان الموت قد غُلب فإنه لم يستبعد. فليس فى كتابات بول ما يوحى بأننا نستطيع أن نتجنب موتنا. ولكنه بوضوح أكثر مما نجده فى الكتابات الأنجيلية الأُخرى التى تعرضنا لها نجد بول يعد المؤمنين بحياة قيامة جديدة. وكما عند يوحنا نجد أن هذه الحياة تقوم معتمدة على وحدة المؤمنين مع المسيح. ولكن بالنسبة لبول فإنه يرى أن هذه الوحدة مع المسيح تتضمن موتنا كما تضمنت حياتنا. ولذلك نراه يقول:

أم تجهلون أننا كل من أعتمدَ ليسوع المسيح اعتمدنا لموته. (٤)فدُفنا معه بالمعمودية للموت حتى كما أقيم المسيح من الأموات بمجد الأب هكذا نسلُك نحن أيضا فى جدّه الحيوة.

(رسالة بولس إلى أهل روميه ٦ :٣ ومابعدها*).

وإذا كانت وحدة المؤمنين مع يسوع، يعبر عنها لدى يوحنا، بعد غيابه فى حبهم الواحد منهم للآخر فإن بولس يدفع المسألة إلى ماهو أبعد ليرى أن الوحدة مع المسيح تعنى أن يحمل المؤمنين فى داخلهم موت وحياة يسوع:

مكتئبين فى كل شىء لكن غير متضايقين. متحيرين لكن غير يائسين. (٩)مضطهدين لكن غير متروكين. مطروحين لكن غير هالكين.(١٠) حاملين فى الجسد كل حين إماتة الرب يسوع لكى تظهر حياة يسوع أيضا فى جسدنا.

---

* يحسن استكمال الآيات كما يلى لوضوح الفكرة. (٥) لأنه أن كنا قد صرنا متحدين معه بشبه موته نصير أيضا بقيامته. (٦) عالمين هذا أن انساننا العتيق قد صُلب معه ليبطل جسد الخطية لكل لا نعود نستعبد أيضا للخطية. (٧) لأن الذى مات قد تبرأ من الخطية. (٨) فإن كنا قد متنا مع المسيح نؤمن أننا سنحيا أيضا معه. (٩) عالمين أن المسيح بعدما أقيم من الأموات لا يموت أيضا. لا يسود عليه الموت بعد. لأن الموت الذى ماته قد ماته للخطية مرة واحدة والحيوة التى يحياها فيحياها لله. (١١) كذلك أنتم أيضا.،، (المترجم) أيضا.،، (المترجم). (م)

(رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس : ٤ : ٥ – ١٠)

قبول مقتنع بأن المؤمنين يقومون مع المسيح وأن القيامه ليست شيئا لا يحدث فقط بعد موتهم. ويرى بعض بحاث الكتاب المقدس أن بول يقرر بقدر من عناصر الصوفية أن المؤمنين ماداموا متحدين مع المسيح فأنهم يحيون فى الحاضر نوعا من حياة القيامه. فهناك بالطبع فارق بين حالهم الآن وبين حالهم بعد الموت.

ولا يتردد بول فى الإشارة إلى صعوبة الحال الحاضر: (٢٢) فاننا نعلم أن كل الخليقة تئن وتتمخض معا الى الآن. (٢٣) وليس هكذا فقط بل نحن الذين لنا باكوره الروح نحن أنفسنا أيضا نئن فى أنفسنا متوقعين التبنى فداء اجسادنا(٢٤)* .ولكنه مع ذلك لا يشتكى من هذه الحالة بل على العكس فإنه يرى أن الخليقة نفسها أيضا ستعتق من « عبودية الفساد » وأن الآلام المتكثرة لها جانب إيجابى لأنها علامة الخلاص القادم فهو يقول : «ولكن لنا هذا الكنز فى أوان خزفيه ليكون فضل القوة لله لأمنا .. (رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس : ٤:٧) .

وعلى أية حال فما دمنا مازلنا نسكن اجسادنا الفانية ومادام الجسد مازال تحت إدانة الناموس فإننا نظل بحاجة إلى نوع خاص من الهداية. ففى الغياب الجسدى للمسيح يظل الرب حاضرا فيما تمنحه الروح القدس من راحة وهداية : «(١١) وإن كان المسيح فيكم فالجسد ميت بسبب الخطيئة وأما الروح فحيوة بسبب البر. وإن كان روح الذى أقام يسوع من الأموات ساكنا فيكم فالذى أقام المسيح من الأموات سيحيى أجسادكم المائته أيضا بروحه الساكن فيكم» (رسالة بولس إلى أهل روميه : ١٠ ـ ١١) .

ويبدو أن بعض المؤمنين المبكرين قد حيرهم هذا المفهوم وراحوا يتناقشون حوله فيما بينهم متسائلين عن نوع البدن الذين سيبعثون فيه بعد الموت. وتوجه بولس لمناقشة هذا السؤال بحرص شديد على تفسيره فى أحد خطاباته إلى الكنيسة الناشئة فى كورنثوس. وفى أول هذه الفقرة نجده يربط بين قيامة المسيح وقيامة المؤمنين ثم يقول :(رسالة كورنثوس الأولى:١٥ :١٢) «ولكن إن كان المسيح يكرز به أنه قام من الأموات فكيف يقول قوم بينكم أن ليس قيامه أموات » ثم يقدم

---

* رسالة بولس إلى أهل روميه: ٨:٢١-٢٢) الآيات التى أوردناه أكمل فى الترجمة مما وردت فى الأصل (المترجم) .

بعد ذلك فى حلقات من القص المتسلسل أعمال الخلاص المرتبطة بموت وقيامة يسوع. فأولا يبدأ بأن المسيح يعكس آثار خطيئة آدم : « فانه إذ الموت بانسان بإنسان أيضا قيامه الأموات». لأنه كما فى آدم يموت الجميع هكذا فى المسيح يحيا الجميع» (الرسالة إلى كورنثوس الأولى ١٥: ١٢ وما بعداها *) (٢٥).

ولكن يحيا الجميع فى نفس الوقت. فالمسيح يقوم أولا قبل أى أحد آخر،هم الذين للمسيح، . وأخيرا تكون هناك محاكمة كبرى عندما يسلم المسيح مملكة المؤمنين للأب ويضع جميع الأعداء تحت قدمية . (١٦) اخر عدو يبطل هو الموت (نفس الموضع السابق ١٥ :٢٥) . وعندما يصل بول إلى السؤال المحدد السابق الإشارة إليه أى فى أى بدن يقوم الموتى فإننا نجده يقيم اجابته حول استعارة البذرة . فيقول : « لكن يقول قائل كيف قيام الأموات وبأى جسم يأتون. ياغبى الذى تزرعه لا يحيا إن لم يمت »(نفس المصدر: ١٥ :٣٦) . قاصدا بذلك أن البذرة تموت بعد أن تبذر وينمو مكانها نبات آخر. (ولكن ليس فى هذا أى تصور بأن البذرة تحتوى على النبات الناضج فى داخلها على نحو مجهول ـ كما هو المفهوم الآن) . فالجسد الذى نسكنه الآن يبذر فى الموت كالبذرة ومثله مثل البذرة يفنى. وفى مكانة يقوم ـ بواسطة الله ـ جسد آخر تماما فالذى يزرع « يزرع فى فساد ويقام فى عدم فساد. (٤٣) يزرع فى هوان ويقام فى مجد. يزرع فى ضعف ويقام فى قوة . (٤٤) يزرع جسما حيوانيا ويقام جسما روحانيا .. (نفس المصدر١٥ : ٤٢ـ٤٤) . «فإذا ما تساء لنا ماذا يعنى بجسم روحانى» فإن بولس لا يقول إلا أقل القليل وكل ما يقوله: « وكما لبسنا صورة الترابى سنلبس أيضا صورة السماوى»(نفس المصدر ١٥ : ٤٩) . وهكذا يظل السؤال معلقا فى الهواء. وما نستطيع قوله هو أن بول يركز هنا أساسا على البدن أكثر من التركيز على روح البدن. فمن الجوهرى بالنسبة له أننا نقوم بكل قوانا وليس بواحدة فقط منها مثل الذهن أو الروح الحية المتحركة. وكانت هذه هى الفكرة الأساسية التى أراد فى المقام الأول أن ينقلها إلى الكورنثيين الذين وجدوا شيئا من الصعوبة فى فكرة قيام البدن. والكلمة التى يستخدمها بول هناللبدن هى كلمة Soma سوما التى يجب أن نميزها عن الكلمة التى تعنى اللحم وهى ساركس Sarx حيث أن الكلمة الأولى تشير إلى الشخص بكامله ولكن علينا أن نلحظ أيضا أن مفهوم شخصنا بالكامل (سوما) يشمل أيضا لحمنا.

ويختتم بول هذه المناقشة بتقرير ليس له طابع التفسير بل الإعلان :

(٥١) « هو ذا سر أقوله لكم

لا نرقد كلنا ولكننا كلنا نتغير

(٥٢) فى لحظة، فى طرفه عين

عند البوق الأخير. فانه سيبوق

فيقام الأموات عديمى فساد ونحن نتغير.

(٥٣) لان هذا الفاسد لابد أن يلبس عدم فساد وهذا المائت عدم موت. (نفس المصدر: ١٥ : ٥١ ـ ٥٣).

ولقد رأينا من قبل أن الخلود بالنسبة لسقراط يعنى عدم فساد الروح التى تظل دون تغير خلال الموت دون المساس بذاكرتها وشخصيتها. فهنا نجد أن النقطة الأساسية فى مذهبة هى الاتصال وليس التغير. فسقراط يرى أن المرء خالد بطبيعته سواء كان هناك رب أم لا. أما بالنسبة للانجيليين وكذلك بالنسبة لبول فإن حياة المرء وموته هما فى يد الرب تماما. وليس هناك اتصال من حياة لأخرى. بل هناك عدم اتصال مطلق ثم يعمل الرب مالا تستطيع الطبيعة المخطئة أن تفعله.

وكذلك بالمثل فإن كل كتاب الأنجيل يرون أن يسوع قد مات موتا طبيعيا وأنه أقيم بفعل من أفعال الرب. وقد يختلفون حول المعنى الذى يعطونه لقيامه يسوع. فنجد أن يوحنا وأصحاب الأناجيل المتوافقة لا يرون فيها وعدا بقيامة عامه. أما بول فيرى أن الوعد هو وعد متضمن إلى حد أنه يدفع بهذه الفكرة إلى حدها الأقصى فيرى أن قيامة المسيح لن تكون لها معنى إذا لم يقم المؤمنون معه.

وليس لدى بول أو الكتابات المسيحية المقدسة مزيدا من التفسير أو الإيضاح عن طبيعة حياة القيامة أو عن البدن الذى تتم فيه قيامة المؤمنين. فكما رأينا فإن السؤال يترك مفتوحا: « هوذا سر أقوله لكم. لا نرقد كلنا ولكن كلنا نتغير». وهذا سر لا يلزم شرحه حتى يكون الإيمان ممكنا. فهو سر يستوعبه المؤمن فى ذاته عارفا أنه فى يوم ما سيراه بالكامل: « فاننا ننظر الآن فى مرآة فى لغز لكن حينئذ وجها لوجه» (الرسالة الأولى إلى كورنثوس ١٣ : ١٢).

وليس من شك بعد ذلك أن الموت يحتل مكانا بارزا عند بول أكثر مما هو فى الأناجيل المتوافقة أو عند يوحنا. فالموت عدو مباشر للحياة. ومع ذلك فلأن بول يربط بين الموت والناموس وبين الناموس والرب فإن تضاد الحياة والموت ليس له دلالة مطلقة. وحقا أن الموت يغلب ولكن الذى يكسب فى الصراع ليس هو الحياة بل هو الرب الذى يكسبه من أجل الحياة. ولكن الموت كخاسر فى هذا الصراع يواصل وجوده على أية حال. أما الحياة فلا يمكن أن تتصل إلا على أساس غير اساسها نفسها . فلابد لها أن تتحول. وحياتنا إذن ليست ملكنا بل هى للمسيح. ولكن الموت هو

أيضا ليس لنا بل هو أيضا للمسيح. ونحن نحمل موت يسوع فى أبداننا حتى يمكن لحياته أيضا أن تكون فيه. ولا يمدحنا بول أى فرصة للهرب من التاريخ فلا بد لنا أن نعانى من كل أحداثه المحتومه، بما فى ذلك الموت. ولكن حياتنا الحقيقية أى وجودنا الذى تم تحوله لا يعود بعد ذلك تاريخيا. والصراع بين الحياة والموت لم يحسم فى التاريخ. ولكن هذا الصراع كان حدثا كونيا لم يحدث فى الزمن كما نعرفه، ولكنه مع ذلك قد غير الزمن الذى نعيش فيه.

وعندما يمرون فى تجربة هذا التغير فانهم يخلصون فى سياق تاريخهم الشخصى ولكن على عكس الأمر مع اليهود تماما فانهم لا يخلصون لأجل التاريخ. « فعظماء هذا الدهر يبطلون (كورنثوس الأولى ٢ :٦) وعن قريب لأن زمن النهاية ليس بعيد (كورنثوس الأولى ٧:٢٩)*.

ويشير بول إلى هذا اليوم على أنه «يوم ربنا يسوع المسيح» (كورنثوس الأولى ١ :٨، ٥:٥) « متى سلم الملك لله الأب متى أبطل كل رياسة وكل سلطان وكل قوة» (كورنثوس الأولى ١٥ :٢١). وهذا يعنى أن التاريخ الذى نعيش فيه الآن يفقد غائيته. وهناك يفقدها مع ما له من دراما. فلا يعود من المهم ما يحدث هنا لأن حياتنا الحقيقية التى تحولت قد أصبحت فى مكان آخر. « إذا نحن من الآن لا نعرف أحدا حسب الجسد. وإن كنا قد عرفنا المسيح حسب الجسد لكن الآن لا نعرفه بعد. (١٧)، إذا إن كان أحد فى المسيح فهو خليقة جديدة. والأشياء العتيقة قد مضت. هو ذا الكل قد صار جديدا» . (كورنثوس الثانية ٥:١٦ ومابعدها) . فنحن الآن نحيا فى فترة انتقال ننتظر فحسب الأحداث العظيمة فى النهاية. وما نحن عليه بالإيمان سنكون بكل ملئه.

وهكذا فإن تأثير بول على التراث المسيحى كان أكبر من تأثير أى من الكتاب الآخرين الذين جمعت كتاباتهم فى الكتب المسيحية المقننة. فلقد كان بول هو الذى أقام النظرية الفريدة لعدم الاتصال فى الموت على أنه تحول. فالذى يقطع مسار الحياة ليس الزوال البيولوجى كما أنه ليس هو اللحظة التى يسقط فيها البدن من الروح الخالدة، ولكنه تحول هذه الحياة إلى أخرى. وسوف نقاوم هذا التحول إن لم نرى أن موت أبداننا هو موت المسيح وعند ذلك فإن الحياة الزمنية التى نعيشها الآن يمكن أن تكون الحياة الخالدة ليسوع. ولكن مادمنا قد عرفنا أن يسوع قد مات فإن موتنا ليس رؤية عادية أو خبرا للمعرفة، بل لا يمكن أن نراه إلا بالإيمان. وهكذا يمكن القول إن المذهب المسيحى قد وجد الأساس الجوهرى له فى كتابات بول، ففى بول نرى بوضوح أن الإيمان هو الذى يعيد الاتصال للوجود الإنسانى الذى قطعه الموت. وبالإيمان وحده نستطيع إن نحيا حياة ليست لنا وأن نخضع لموت ليس لنا أيضا.

وهذا الارتباط الجديد فى الأفكار كان له أثر تحدى واثاره المفكرين خلال الفى عام حيث حاولوا أن يوضحوا وأن يفصلوا أو يرفضوا الصورة الخاصة للحياة الدينية التى رسمها بول. وسوف ننظر الآن فى تطور هذه الأفكار لدى بعض من كبار المفكرين المسيحيين.

* * *

وتبرز بوضوح هذه المكانة المركزية للموت فى الإيمان المسيحى فى حقيقة أن الرمز الجوهرى للمسيحية هو الصليب. فحقا أن الذى مات على الصليب هو يسوع ولكن هناك علاقة وثيقة بين موته وموتنا حتى أن الصليب يرمز إلى موتنا نحن أيضا كما يرمز إلى الانتصار الذى حققه يسوع من خلال موته. وما قد حدث على الصليب يوصف بقدر كبير من التحديد فى مقال كتبه قس بيورتانى وفى عنوانه الذى هو: « موت الموت فى موت يسوع ».

وفى التعاليم المسيحية المتفق عليها يبدوا واضحا من البداية أن الموت لا يمكن أن يكون شرا طبيعيا من النوع الذى يصفه القائلين بالثنائية المتطرفة. فلما كانت الأشياء جميعها من صنع الله فلابد أن تكون الأشياء جميعا خيرا فى جوهرها. وليس هناك شىء من الشر أو النقص فى الجوهر الأساسى للبدن، وقد قال القديس أوغسطين، وهو من أكثر المفكرين المسيحين خصوبة وتأثيرا، ليس البدن هو الذى أفسد الروح بل هى الروح التى سببت فساد البدن بفقدانها السيطرة عليه(١) . ولكن ماهو السبب فى أن الروح تفسد البدن؟ كان المسيحيون واضحين تماما حول أن الشر لم يدخل الوجود الإنسانى بواسطة الإرادة المباشرة للرب أو من خلال عامل شيطانى قادر على مقاومة القدرة المطلقة للخالق وذلك على الرغم من أن الشيطان كثيرا ما صور على أن له تأثير الإغواء كما حدث فى قصة السقطة الأولى فى كتاب سفر التكوين.

ولكن جوهر مذهب الخطيئة الأولى هو أن الزوجين الأولين قد عصيا الرب بحريتهما وأنهما قد عوقبا بالموت . فالموت إذن كان مصدره قرار حر، وعلى الرغم من أن الرب قد فرضه إلا أنه جزاء مناسب تماما لإثمنا. أما طبيعة هذا الأثم فهى واضحة بما يكفى فى القصة التوراتية للخطيئة الأولى. فقد كان هذا الأثم هو الرغبة فى أن يكونا شبه الرب. وهنا تتفق المسيحية مع اليهودية، فالموت فى كليهما ينظر إليه على أنه الخط الذى يفصل بين الوجود الإنسانى والوجود الإلهى وعلى أنه العقاب المستحق على محاولة تخطى هذا الخط الفاصل.

ويقوم أمام مذهب الخطيئة الأولى أشكالان مباشران. أولهما هو تملك آدم وحواء هذا القدر الواسع من الحرية حتى يتسببا فى تلك الكارثة التى تقع على آلاف الأجيال التالية من نسلهما فى

تناقض مباشر مع مقاصد الخالق. أما الأشكال الثانى فيقوم بالتساؤل عن كيفية انتقال هذا الفعل الأول من الحرية إلى سلالتهما. فإذا كان الموت نتيجة فعل حر من أبوينا الأولين فكيف يقع على كل فرد دون استثناء ونظل مع ذلك نعتبره اختيارا حرا.

أما فيما يتعلق بالاشكال الثانى الذى يعتبر أقل إشكالية فيمكن القول بأن المسيحيين قد قرروا أن يحيوا بمذهب يبدوا واضحا بينا بالإيمان غامضا مظلما على العقل. ويعبر المصلح الدينى من القرن السادس عشر عن الرأى السائد فى التراث المسيحى عندما يقرن بين حقيقة أولى هى أن أبانا الأول آدم كان يمكن أن يختار الحياة الخالدة ولكنه رفضها بحرية وبين حقيقة أخرى هى إنه قد انتقلت إلينا منه ، وصمة وراثية (٢)، فلا بد إذن بالطبع أن نقول أن هذه الوصمة من القوة بحيث تشمل جميع الأشخاص فى التاريخ البشرى ولكنها مع ذلك وصمة محدودة حتى لا نستطيع أن نقول أن الطبيعة نفسها وفى ذاتها موصومة، كما أن قبولنا الحر لهذه الوصمة لا يمكن علاوة على ذلك أن يقلل من شأنه. ولا يتردد كالفن* أن يقول ، إنه حتى الأطفال أنفسهم وهم يحملون هذه اللعنة معهم من أرحام أمهاتهم لا يعتبرون مخطئين إلا بما هو خطيئتهم أنفسهم(٣)، . ورغم أن هذاكلام يصعب على العقل أن يقبله فإنه يكفى لنا فيما يتعلق بموضوعنا وهدفنا أن نقول أن المسيحيون يؤمنون بأن كل الأشخاص مخطئين بحريتهم حتى أنهم يستحقون الموت كعقاب. فالموت إذن على الرغم من أنه حدث طبيعى إلا أنه ليس نتيجة للطبيعة ولكن سببه هو الموت.

أما عن الأشكال الثانى بخصوص تلك القدرة التى وهبها الله لآدم وحواء لإفساد خلقه. فمن الأولى بنا أن نقول بصراحة أنه ليس هناك تفسير متاح لذلك. وكان على المسيحيين أن يقبلوا ما يبلغ بوضوح أمرا متناقضا وهو أن الله بارادته القادرة قد خلق إمكانية أن تتعرض هذه القدرة للمساس بها. ولابد لنا أن نؤكد على هذا التناقض من البداية لأنه يعطى للمسيحية طابعها الذى يميزها بوضوح فى مقابل كل الطرق الدينية الأخرى لتصور مفهوم عدم الإتصال فى الموت.

---

* جون كالفن ـ توماس الأكوينى، سنحاول أن نختصر من الهوامش المضافة إلي النص اكتفاءا بالهوامش البيليوجرافية التى يضعها المؤلف وما يقدمه من اشارات فى النص. وقد يسهل علي القارئ مراجعة هذه الأسماء لمزيد من التفاصيل فى المراجع الدينية والتاريخية العامة. وقد يكفى القول هناأن جون كالفن (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤) لاهوتى ومصلح دينى فرنسى عاش فى سويسرا وكان قائدا فى حركة الإصلاح الدينى البروتستانتى. أما القديس توماس الأكوينى (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) فهو من أكبر فلاسفة الكنيسة الكاثوليكيةوتعده الكنيسة قديسا (المترجم).

وسيظل السؤال قائما إلى أى حد يستطيع المفكرون المسيحيون أن يتحملوا هذا التناقض. ولقد بذلوا جهودا طويلة فى الحقيقة للحد من حدة أطراف هذا التناقض دون أن يستطيعوا أنْ يتخلصوا أو أن يرفعوه نهائيا.

فتوماس الأكوينى وهو واحد آخر من كبار عقول الكنيسة وأكثرهم تأثيرا يؤكد بقوة على إيمانه بقدرة الرب على تحديد مصير الأحداث جميعا مع تأكيده على حرية آدم فى أن يخطئ. بل لقد كان من تعاليم الأكوينى «أن الرب يعلم على وجه التحديد من قبل الخلق كم شخص، ومن هم الذى سينالون الخلاص ومن هم الذين سيحكم عليهم باللعنة(٤)»، ولكنه مع ذلك فإنه يؤكد فى نفس الوقت أن الشخص الذى قدر له الخلاص فإن هذا تقدير مشروط أى أن هذا الشخص يمكن له بحريته أن يخطئ فيتخلى عن خلاصه. كما أن الملعونون هم أيضا أحرار وإن كانوا غير أحرار لأن يختاروا الخلاص فهم يستطيعون فقط أن يختاروا أى خطيئة يرتكبون وهم أيضا بحريتهم قد حكم عليهم بالموت (٥). وفى موضع آخر يبدوا أن الأكوينى يخفف من هذا التناقض بأن يحتج بأن أبوينا الأولين لم يرغبا فى الموت بل أنه كان أمراً حدث لهم عرضا نتيجة لعصيانهما. فقد ذهب فعلهما «بالعدل الأصلى الأول الذى كان يستبقى قوى الروح السفلى خاضعة للعقل دون أى اضطراب بل ويستبقى البدن كله خاضعا للروح دون أى دنس أو عيب». وفقدان هذا العدل الأصلى قد بعث الاضطراب فى قوى الروح مما جعل الموت يحدث (٦). ويقلل هذا من التناقض قليلا وذلك بما يوحيه من أن الرب لم يقدر الموت بالفعل ولكنه سمح له أن يحدث بشكل غير مباشر بسبب طبيعة تركيب الأشياء التى صنعها. وسوف يجد هذا الفارق بين إرادة الرب المقدَّرة وبين إرادته التى تسمح، إستخدامات كثيرة فى الفكر المسيحى الكلاسيكى عند كل أولئك المؤلفين الذى يرون أهمية القول بمذهب أن الموت قد اختير بحرية.

ولاشك أنه قد أنفتح للفكر المسيحى طريقا آخر أقل تناقضا حول العلاقة بين الموت والحرية عندما بدأ التأثير القوى للفلسفة الأفلاطونية يبدو محسوسا. فالمسيحيون فى غالبيتهم وجدوا أن نظرية خلود الروح على وجه الخصوص لها تأثير لا يقاوم. فقد كان للنظرية فضل الحد من تأثير الموت. فالروح بهذا تبدو على أنها لم تفسد من أثر الخطيئة ولكنها أصيبت بها فقط. فيقول كالفن الذى قبل دون نقاش مذهب الخلود الطبيعى. أن «التميز الكامل» لروح آدم قبل السقوط «قد أفسد فيما بعد وكاد أن يختفى حتى لم يبقى بعد الخراب إلا كل ماهو مضطرب مشوه قد أدركه المـــرض(٧)». وتبدو هنا ارادة الرب أقل تناقضا لأن ما خلقه وله إمكانية الخلود يظل موجودا وإن كان فى حال من الاضطراب والمرض. ولكن نظرية خلود الروح لها مع ذلك نقائص أكثر خطورة.

فالخطر فى قبولها أنها تقلل بشكل قاطع من قوة التعاليم الأنجيلية بأن « أجرة الخطيئة» بعبارة القديس بولس « هو موت* » ففى نظرية خلود الوح يظل العقاب على الخطيئة قائما ولكنه لم يعد هو الموت فى ذاته.

ومحاولة القديس أغسطين أن يوفق بين خلود الروح وبين الموقف الأنجيلى تصور أيضا هذا الأشكال. فهو يشير إلى أن الموت الذى يعقب الخطيئة يجب أن ينظر إليه على أنه حال للروح يتخلى فيها الرب عنها. ويطلق على هذه الحال « الموت الثانى» » لأن الروح فى الموت الأول يتخلى عنها البدن ثم بعد ذلك الرب. وفى هذا الموت الثانى لا نكون ميتين كما نكون عندما كنا فى البدن ولكنه يكون موت لا نهاية له : « وعلى العكس تماما لماهو الحال فى حالنا الحاضر فلا يكون الناس فى حال قبل الموت أو بعد الموت بل يكونون دائما ميتين، وهكذا لن يكونوا أبدا أحياء ولا أبدا أموات بل حال من الموت لا نهاية له. ولن يكون المرء أبدا فى حال من الموت أكثر شؤما مما يكون عندما يصبح الموت نفسه بلا موت (٨)». وعندما نقول بخلود الروح فإن الموت لا يعود يصبح عقوبة بل بالأحرى فإن موت البدن يغير فقط من طبيعة العقوبة حتى لا يمكن إلا أن تعد « حياة من العذاب » حتى وإن كانت حياة بعد الموت. ولهذا نجد إن الإشارات تصبح كثيرة منتشرة إلى مناظر العقاب المستديم الخالد حيث يكون الموتى غير موتى حقا بل هم مجرد عاجزين عن الهرب والخلاص من الشقاء الذى جلبوه على أنفسهم فى حياتهم الأرضية.

ومن المخاطر الأخرى التى تعرض للفكر المسيحى بتقبلة الخلود الروح فى معتقده أن الروح تمثل حينذاك كيانا يصبح فى جوهره مستقلا عن الرب. فإذا كان البشر خالدون فإنهم سيظلون موجودين بصرف النظر عما يريده الرب . ولهذا فإن بعض المفكرين ومنهم أوريجنوس* وهو معلم عميق الموهبة من القرن الثالث كان يعتقد مثل أفلاطون أن الروح إذا كانت تظل حيه بعد موتها فلابد أن تكون موجودة أيضا قبل ميلادها. وقد أُعتبر هذا الرأى مع رأى آخر من آراء اوريجين بأن الأرواح لابد أن يعيدها الرب إلى نقائها وطهارتها الأولى، بمثابة هرطقه أدانها مجمع

---

* عبارة بولس من رسالته إلى أهل رومية: ٦:٢٣ ونصها بالكامل: لأن اجرة الخطيئة هى موت وأما هبة الله فهى حيوة أبدية..) (المترجم.

* اوريجنوس ادمانتيوس (١٨٥م-٢٥٤م) كاتب لاهوتى من الأسكندرية ومعلم. ويعتبر من اللاهوتيين المتطرفين حاول أن يوفق بين الفلسفة الافلاطونية واللاهوت المسيحى فى كتب مثل كتب CONTRA CELSUM وكتابه DE PRINCIPITS

القسطنطينية الكنسى عام ٥٥٣م. وهكذا فالمسيحيون بشكل عام يريدون الخلود ولكن قدرا محددا منه، كما أنهم لا ينفون الموت ولكنهم يريدون أن ينكروا أنه أمر مطلق.

هذا وقد أدرك كذلك المحدثون من اللاهوتيين المسيحيين الطبيعة غير المسيحية لتأثير الأفلاطونية على فهم الموت. فليس لهذا الفهم فى الأنجيل غير سند ضئيل إن كان له سند على الاطلاق، كما أنه يجعل الخط الفاصل بين الحياة والموت غامضا. فالحياة لا تبلغ نهاية فى الحقيقة بل تنتقل إلى إطار آخر. ولم يؤدى هذا فحسب إلى تشجيع اتجاه إلى التفكير الآخروى الذى كثيرا ما هوجمت المسحية بسببه خلال القرون، بل وفتح الطريق إلى القول بلا نهائية تتآكل معها الدعامات والتركيب الزمانى للذات. وقد عبر عن هذا كارل بارت* بقوله إنه إذا كان لناحقاً أرواح فإنها غير منفصله عن أبداننا. فالروح هى طريقة حياتنا مع أبداننا. وهذا يعنى أن الأرواح زمانية مثل الأبدان تماما. فالمرء، إذا كان حيا، فهو يعيش فى زمانه وحياته هى سلسلة من الأعمال من حركته هو وجهده ونشاطه .. وإن لم يكن للمرء زمن وكان وجوده لا زمن له فليس له أى حياة(٩)».

وهناك لاهوتى آخر معاصر له هو بول تيلتش ** لذى حاول أن يخفف من التناقضات المسيحية التقليدية حول علاقة الموت بالخطيئة وذلك بأن أدخل فى نقاشه التعرض للإفتراض الذى يرى أن الموت ليس ظاهرة طبيعية، فهو يرى لأن الرب هو الذى خلق الأشياء جميعا بما فى ذلك اشخاص البشر ولأن كل الأشياء المخلوقة هى أشياء عارضة طارئة، فلا بد للمسيحية أن ترفض مذهب الخلود الطبيعى(١٠)، فلابد أن يفهم الموت على أنه ظاهرة طبيعية محتومه لا فرار منها،

---

* Karl Barth (١٨٨٦ ـ ١٩٦٨) لاهوتى سويسرى يعد أكثر اللاهوتيين البروتستانتين تأثيرا فى القرن العشرين. وقد درس فى المانيا فيما بين ١٩٢١ ـ ١٩٣٥ وطرده النازى وامضى بقية حياته فى بازل. وفى دراسته عن لاهوت الأزمة يؤكد بارت علي مفاهيم الوحى والنعمة والمبادئ الأساسية لحركة الاصلاح الدينى مبتعدا بحركته الفكرية عن التحررية اللاهوتيه البروتستانتيه (المترجم).

** تيليتش، بول جوهانز Tillich, Paul Johannes(١٨٨٦ – ١٩٦٥) لاهوتى واستاذ المانى حاول أن يجمع بين المسيحية والفلسفة الكلاسيكية والفلسفة الوجودية الحديثة ومن أشهر كتبه كتابه المطول اللاهوت المنهجى (١٩٥١ – ١٩٦٣) ودراسته الأكثر إيجازا وشعبية بعنوان، زعزعة الأسس The shaking of the Foundations (١٩٤٨)، وشجاعة أن نكون The Courage to be (١٩٥٢). وقد طرده النازى من جامعة فرانكفورت حيث كان يدرس فانتقل للتدريس فى المعهد اللاهوتى للاتحاد وجامعة هارفارد وشيكاغو بالولايات المتحدة.

وفكرة أن السقوط ، قد غير من التركيب الخلوى أو النفسى للانسان (والطبيعة) هى فكرة عقيمة لا تتفق مع الانجيل[١١]. وعلى هذا فإن الخطيئة ليست ـ فيما يرى تيلتش ـ سببا للموت ولكنها ، وخزته» . « فهى تحول هذا الوعى القلق للإنسان بأن عليه أن يموت إلى ادراك مؤلم بالخلود المفقود[١٢]'. وباتخاذ تيليتش لهذا الموقف فإنه يهدد من ناحية أخرى هذاالارتباط الحرج بين الموت والحرية. فإذا كان القول بالخلود الطبيعى يؤدى إلى نوع من اللازمانية يصبح فيها التاريخ لا معنى له ، فإن القول بالفناء الطبيعى يؤدى إلى نوع من ، التعلق بالزمن» يصبح به التاريخ أمرا ميئوسا منه. وقد حاول تيليتش أن يقيم دفاعا قويا فى فكره عن تجربة «الحياة الخالدة» فى التاريخ ولكنه لم يكن مقنعا أبدا فى محاولاته أن يبين أن أحداث التاريخ لها أثر مميز فى تجربة الحياة الخالدة أو أن مثل هذه التجربة لها أثر على التاريخ ـ الذى هو مثل كل الأشياء الأخرى لابد أن يصل إلى نهاية مطلقة.

وإذا كان تيليتش قد حاول أن يضع الربط المتناقض بين الخطيئة والموت فى وضع أحسن بأن جعل الموت أمرا طبيعيا وفسر الخطيئة على أنها طريقة الاستجابة الحرة لضرورة الموت، فإن كارل بارت قد حاول أن يخفف من التناقض على نحو أكثر اتفاقا مع الإجماع المسيحى بشكل عام (فيما عدا تورط فكره فى النظرية الافلاطونية عن استمرار بقاء الروح). فقد اعتبر بارت ميلاد وموت أشخاص البشر على أنها البداية والنهاية المطلقة لوجودهم الطبيعى. وهما ليسا مجرد حدود طبيعية ولكنهما أيضا حدود قد وضعها الرب. وبهذا فهما يمثلان ، الفعلان العظيمان للرب فى بداية ونهاية كل شىء أى الخلق والاكتمال» . فقد وضع الرب الحدود الخارجية لكل ماهو موجود ولكل التاريخ البشرى وللتاريخ الطبيعى للكون فى جملته.

ونحن لا نملك أية حرية أمام هذه الحدود، فنحن لا نستطيع أن نختار لا البداية ولا النهاية. فنحن ، يهاب بنا أولا إلى فضاء التلقائية ثم نستدعى بعيدا عنها، ونضاء أولا كنور مضئ بذاته ثم بعد ذلك نطفىء» . ولكن موضع التأكيد هنا هو على حقيقية أن المرء قد خلق حرا، فالحرية ليست مصدر نفسها ويعنى هذا بالنسبة لبارت ، أننى هو الذى أحيا ولكننى بهذا لا أنتمى إلى نفسى، فأنا مدين للقوة التى قدرت أن علىّ أن أحيا داخل الحدود التى لم أضعها أنا نفسى بل وضعتها هذه القوة[١٤]» . فالحياة تتصف فى كل موضع بحقيقة أنها تمتد بين الحياة والموت، ونحن فى كل فعل إنسانى نتحرك مبتعدين من حد ماضين نحو الحد الآخر. وهكذا، فإن حياتى تصبح تاريخى – بل قد نستطيع أن نقول مسرحيتين أو فاجعتين – لا أكون فيهما لا المؤلف ولا المخرج بل الممثل الرئيسى[١٥]» .

ويمتنع بارت عن أن يقرر تقريرا مباشرا أن الموت هي نتيجة للخطيئة مما قد يعني أننا إن لم نكن قد أخطأنا فإننا سنكون حينئذ خالدين. ولكنه يقطع دون لبس برأيه فيما يتعلق بالدعوى بأن الخطيئة هي الرغبة لأن يكون الانسان كالرب إذ أن هذه الرغبة هي خرق واضح للقانون الآلهي: « فالشر كل الشر هو في حقيقة أن نفعل ما نفعل بتأثير هذه الرغبة. فعندما يساء استخدامها على هذا النحو فلابد للقانون (الناموس) أن يعد الموت لنا. والأمر الهام فيما يتعلق بالموت هنا ليس أنه يجلب الحياة لنهايتها، فليس هذا شر في ذاته. بل أننا عندئذ نستبعد بهذا من بيت الآب ونعمائه(١٦)».

فالموت في حد ذاته ليس عقابا ولكنه الوسيلة التي يتم بها التعبير عن العقاب. ويتبع بارت القديس بول في إيمانه بأن يسوع قد احتمل هذا العقاب لنا وأن الرب لم يعد يمنع عنا خيراته الكثيره. ولا يعني هذا أننا لا نعود نموت بل يعني أن الموت يكتسب دلاله جديدة. فالموت والميلاد كلاهما يشيران الآن إلى خيرات الرب والسبب الأول لهذا أن يسوع قد شارك في موتنا: «فبحياتنا بين هذين الحدين نصبح شبيهين به. ولهذا فإن هذه الحدود تفصح لنا عن حرية عظمى(١٧)». والذي تحررنا منه هو مافي الموت من فراغ وخواء. فنحن لم نعد بحاجة لأن نحيا وكأن كل ماهو خير في الحياة سيختفي في الفراغ الواسع للموت فالرب هو سيد الموت كما أنه سيد الحياة. بل إن بارت قد أصبح يستطيع أن يقول أن الموت ليس فقط فعل من افعال الرب بل أنه هبه من الله. وهو فعل حر من جانبه.

«فالرب ليس مرغما على أن يفعل على هذا النحو. فهو هبته وهو نعمه يريها للإنسان ولكنه لا يدين بها الإنسان. فهو نعمة يلزمنا نحن بها وليس نفسه. وهو ينكشف ويتبدى في موت البشر. فهو مايزال الرب الذي منه الإنسان حتى وإن ترك الإنسان يموت. وهكذا فهو في الموت وتوق الموت يظل هو أمل الإنسان(١٨)».

ويتحدث بارت هنا باسم الاجماع المسيحي المتفق عليه، عندما يواصل الدفاع عن مطلق القدرة المطلقة للرب في مواجهة أي مساس بها حتى على حساب المعقولية أو الوضوح. وحقا أن البشر جميعا قد يثورون على الرب الذي خلقهم ولكن قد صنعهم أيضا أحرارا لأن يفعلوا ذلك. وحقا أيضا أنهم جميعا سيموتون ولكن الرب قد صاغ موت أطفاله متمشية معه حريتهم. وقد أمسك بارت حقا بجوهر نظرة الاجماع التقليدي المسيحي عندما وصف الحياة باستعارة المسرحية أو الدراما التي لا نكون فيها المؤلف ولا المخرج بل المؤدين. ومع هذا فإن هذه الاستعارة تثير التساؤل عن مدى قدرة المسيحين على أن يأخذوا التاريخ مأخذ الجد. فالرب لا يمكن أن يكون فقط مخرج الدراما فلا

يستطيع أن يقيم مسرحا وأن يتركه للمؤدين ولابد أنه يكتب النص أيضا. ويكون السؤال إذن هو إلى حد نكون أحرارا إذا كنا فقط المؤدين لنص منتهى. فكأن الحرص على عدم التقليل أو المساس بقدرة الرب المطلقة سيكون له أثر التقليل من قدر التاريخ.

وهناك خلافات كثيرة فى الرأى بين المفكرين المسيحين حول إلى أى حد بالتحديد قد وضع الرب النص لحيواتنا، أى ماهو قدر ما نمتلك من حرية داخل حبكة المسرحية المقررة. فنرى توماس الأكوينى يمضى فى هذا إلى حد القول ، بأنه مما يليق بعنايته الألهية أن يسمح ببعض العيوب فى أشياء معينة حتى لا يفسد الخير الكامل فى الكون، . فقد يبدو مثلا أن هناك عيوبا فى النص عندما يمنح بعض الأشخاص من الحرية ما يسمح لهم بأن يكونوا طغاة قساه ولكن بدونهم لا يكون هناك شهداء يظهرون مجد الرب(١٩)،. فمن الشروط المفروضة على كل معتقد مسيحى والتى لا يمكن اختراقها أن يقرر أن المنظرالأخير فى المسرحية هو دائما للرب. ومهما كنا قد نبعث الاضطراب فى الحبكة فإن الرب سوف يصحح كل الأوضاع قبل الستارالأخير. فأيا كان الدور ومهما كانت اجادة لعبه فإن الحل المكتوب فى النص لا يمكن بأى حال التغيير فى أى جزء ولو صغير منه. ويصرح بارت: ،حتى أعداء الرب هم أيضا خدامه وخدام نعمته(٢٠)،. وحول هذاالمعنى نجد أن الأكوينى يقتبس مؤيدا عبارة من كتاب القديس اغسطين المسمى انتشيريديون* (الكتاب الثانى): إن قدرة الله المطلقة لا تسمح لأى شر أن يوجد فى أعماله، أفلم يكن قادرا بقوته المطلقة وفضله أن يخرج الخير من الشر(٢١)،. والمفكرون المسيحيون كانوا جميعا واضحين حول حقيقة إن خلاصنا هو فى التاريخ كما قلنا سابقا ولكنهم يصررون أيضا على أنه مادامت الأشياء جميعها لله فإن خلاصنا فى التاريخ وليس له.

ولم يقبل الاجماع المسيحى التقليدى مطلقا بالاتجاه إلى التراجع أو الخروج عن التاريخ إلى وحدة أولى مع الألوهية كتلك التى يصفها الصوفية. كما أنهم لا يرون أى إمكانية لمعالجة الوجود التاريخى على أنه وهم ليبحثوا عن الوحدة فى الكل كما نجد عند الهندوكيه. كما لانجد فى المسيحية شيئا مشتركا مع البوذية من حيث أعتبارها أن الموت والحياة هما كلاهما وهم. ولكن من ناحية أخرى فإن المسيحيين يؤمنون أن خلاصهم ليس فى مواصلة التاريخ كما كان اليهود يرون بل يرونه فى رد التاريخ إلى صانعه والرب من حيث هو فاعل أو عامل الموت فإنه من خلال هذا يبقى كل الأشياء له.

---

* ENCHIRIDION: اغريقية بمعنى دليل أو مرجع وهو بعد اعترافات القيس اغسطين يعد من أبرز كتبه بعد كتابه عن ،مدينة الله،.

والمسيحيون يفهمون إذن عدم الإتصال فى الموت على أنه تحول: «هو ذا سر أقوله لكم، لانر قد كلنا ولكننا كلنا نتغير» (بولس: كورنتوس الأولى : ١٥:٥١). والاتصال المقابل إذن ليس هو الخلود كما رأينا بل الإيمان: «وكل من كان حيا وآمن بى فلن يموت إلى الأبد» (يوحنا ١١:٢٦). وعلى هذا فدور الإيمان هو دور مركزى للاحاطه بالمفهوم المسيحى المتكامل للموت. ولكن الإيمان ليس أمر معرفه لأن القيامه ينظر إليها دائما على أنها سر مستغلق على الفهم الإنسانى. ويقول كالفن إن هذا الأمر مازال ملفوفاً بالغموض ولكن سيأتى اليوم حيث نراه وجها لوجه(٢٢)، وحتى يجىء هذا اليوم فلا نملك إلا الإيمان بحقيقته. ولكن ماهو الإيمان. وكيف يكون هو الطريق الذى يعيد فيه الرب الاتصال إلى حياتنا فى مواجهة الموت؟ .

يبدو المذهب والمعتقد حول الإيمان أكثر مذاهبها ومعتقداتها صعوبه وأكثرها إثارة للخلاف والجدل. ولكى نستطيع أن نلم إلماما مناسبا بطبيعته فإن علينا أن ننظر بإيجاز إلى التعقيدات التى قامت بالضرورة كجزء منه فى سياق العرض اللاهوتى لعلاقة الرب بالتاريخ.

فلقد ووجه المعتقد المسيحى بصعوبة ضرورة تبيان كيف عمل الرب فى التاريخ دون أن يكون فى ذلك ابتعاد بالتاريخ عن دلالات التجربة الإنسانية. وبعبارة أخر فإذا كنا بشرا على قدر ما يكون لنا تاريخ أصيل (كما يقول بارت) فكيف للرب عندما يعمل فى التاريخ أن يعمل فيما هو من صنعه دون أن تصبح السيطرة الكاملة للرب على المسرح تاركا لنا اجزاءا متفرقة منه فقط؟

يجب أولا أن يكون واضحا أنه حيث انه قد حكم علينا بأن نكون فى التاريخ نتيجة للخطيئة فالرب لن يتصل بنا إلا من خلال التاريخ. ومن هنا كان تجسد الرب فى يسوع. ولكن هذه النظرة التقليدية المجمع عليها قد ووجهت بكثير من الاعتراضات من مفكرين رأوا أن من المعقول أن نتحصل على معرفة بالرب من مصادر أخرى غير حدث التجسد التاريخى. ولكن هذه الاحتجاجات لم تقبل أو تسود على أية حال وكان ذلك عموما لأن قبولها يتطلب منا أن نتعالى على حدودنا التاريخية ولو - على الأقل - عن طريق لجوئنا إلى ممارسة العقل الخالص المجرد. وقد ترتب على ذلك إنه كان على الاجماع التقليدى المسيحى أن يقرر أن يسوع كان بشرا بالمعنى الكامل دون أن يداخل انسانيته أى عنصر إلهى.

وقد عبر القديس بولس عن ذلك فى رسالته إلى أهل فيلبى (٢:٥ وما بعدها) على النحو التالى*: «فليكن فيكم هذا الفكر الذى فى المسيح يسوع أيضا. (٦) الذى إذا كان فى صورة الله لم

* اوردنا العبارات هنا على نحو أكمل مما ورد فى النص حتى تتضح بتمامها (المترجم).

يحسب خلسة أن يكون معادلا لله. (٧) لكنه أخلى نفسه آخذا صورة عبد صائرا فى شبه الناس. (٨) وإذا وجد فى الهيئة كإنسان وضع نفسه وأطاع حتى الموت موت الصليب ...».

وكان على المسحيين إذن بعد أن قرروا إنسانية يسوع الكاملة أن يبينوا كيف أصبحت أفعاله داخل هذه الحدود كافية لإعادة الاتصال للحياة. وأكثر التفسيرات اللاهوتيه شيوعا لحياة يسوع التاريخية - وهى مايشيرون إليه عادة على أنه « عمل الخلاص » هو أنه قد قدم نفسه قربانا بلا ذنب لإرضاء العدالة الإلهية التى تطلبت ثمن جميع خطايا البشر فى حق خالقهم.

وكثيرا ما يوصف « عمل الخلاص» هذا فى حدود تعلو على التاريخ - فيصور على أنها مقابل أفضال حصل عليها «الإبن» بطاعته المطلقة حتى الموت وكانت الطاعة بين «الإبن» و «الأب» لصالح الخطاة. ولما كان للإبن من الأفضال ما يكفينا جميعا فقد تبررنا جميعا فى نظر الرب أى أن الرب قد رفع ادانته وأعلننا صالحين مطهرين. ولكن هذا كله قد حدث بمعنى ما من خلف ظهورنا فنحن لم نعلم به ودو ن أن يكون له أثر ملموس مميز فى التاريخ. أى إنها كانت مقاصة بين الرب وذاته لا تدخل فيها خلائقه. ولكن المتبع تقليديا فى الفكر المسيحى أن يقرب بين القول بالتبرير والقول بالتطهير من الخطيئة* فإذا كان التبرير هو فعل من أفعال الله يخصنا فإن استجابتنا لهذا الفعل تكون بتجديد حياتنا.

والعلاقة بين التبرير والتطهير من الخطيئة قد أدت إلى عديد من المجادلات الشهيرة فى التاريخ المسيحى. فحيث أن المفكرين المسحيين يقررون أننا لا نستطيع أن نحقق اتصال الحياة بمفردنا وبدلالة تاريخنا أنفسنا فقد كان عليهم أيضا أن يقولوا أننا لا نملك أن يكون لنا أى يد على الإطلاق فى تبريرنا.

فخطيئة البشر الموروثة تامة ومطلقة حتى أنهم لا يستطيعون أن يبرروا أنفسهم أمام الرب. ولكن هذا الموقف تبدى لكثير من المسحيين على أنه موقف بالغ التطرف والتجريد وأرادوا أن يقولوا لابد أن يوجد شيء ما يستطيع البشر فعله للحصول على الخلاص حتى ولو كان ذلك قليلا ضئيلا. وفى الأيام التى بلغ فيها الفكر المسيحى قمة إزدهاره فى العصور الوسطى كان المعتقد الذى برز حينذاك أنه لابد لكل واحد من البشر قبل تبريره أن يفعل قدر وسعه Facer Quod in se est

---

* التبرير والبر والبار كلمات اصطلاحية تتضمن لوينات عديدة من المعنى فهى تشير إلى رفع وصمة الخطيئة الأولى وتحول المؤمنين إلى برارة أى صالحين مستقيمين فى حياة جديدة عن طريق الإيمان بيسوع (المترجم).

ساعيا بعمله نحو التبرير. وإذا كان البشر لا يستطيعون انجاز المهمة كاملة فإن نعمة الرب كفيلة أن تحمل التائب الصادق إلى مرتبة الصالح المبرر. ولكن على الرغم مما يبدو في هذه النصيحة من معقولية فإن المصلحين البروتستانت قد وجدوا فيها اساءة في حق القدرة المطلقة للرب وإساءة في فهم ما للخطيئة والموت من قوة. فهم يرون أن البشر لا يبررون فقط بما يعملون بل بالإيمان وحده. وكان هذا ما قاله لوثر في القرن السادس عشر وأعلنه فانقسمت بعده المسيحيه انقساما يبدوا إنه لم يكن قابلا للمصالحة أو التوفيق.

وأقرب الظن إن هذا الفهم للإيمان الذى رفضه لوثر قد لايبدو الآن وبعد هذه المدة التاريخية مختلفا جدا عما يقرره هو. فالإيمان، كما كان يعلم بذلك توماس الأكويني - هو «التفكير بتصديق»، أى حيث يعرف المرء إن ما يفكر فيه هو حق حقا (٢٣). وكان من الضرورى فى رأى الأكوينى أن يقترن الإيمان بالفعل أى أن لا يكون مجرد تصديق فقط. وهو لذلك يفهم الإيمان على أنه عادة أو خلة مما يسمح له أن يربط بين العقل والارادة فى فعل الإيمان. وهذا يعنى أن تكون موضوعات الإيمان هى ما هو حق وماهو خير. وعلى الرغم من أن المرء يعرف الحق ويريد الخير إلا أن فعل الإيمان هو فعل واحد لأن الرب هو فى الآن نفسه الحق والخير. ولاشك فى أن توماس الأكوينى لم يكن يعتقد أن المرء يستطيع أن يحقق خلاصه بإيمانه وحده لأن عون الرب أمر لاغناء عنه:

«فعندمايصدق المرء بموضوع إيمانه فإنه يرفع فوق طبيعته ولا يتحقق له ذلك إلا بفضل عامل أو مبدأ أعلى من الطبيعة يحركه من الداخل(٢٤).

ولم يحاول لوثر أن يفصل بين الارادة والعقل فى مسألة الإيمان. ولكن بدلا من ذلك فإنه راح يؤكد على حقيقة أن البر أو الصلاح لا يمكن أن يكون فى شىء نفعله - حتى مع معونة الرب. ويقول لوثر حول نفس الموضوع فى رسالة مناظرة شهيرة فى هيدلبرج بعد انفصاله العلنى عن المسيحية الرسمية: «ليس بارا من يفعل الكثير، بل البار هو من بلا عمل يؤمن عميقا بالمسيح(٢٥)».

فالاعتقاد أو الإيمان بالنسبة للوثر ليس فعلا بل ولا عادة أو خلة بالمعنى الذى عناه توماس الأكوينى ولكنها مجرد التسليم بأن البر لابد أن يوهب أو ينسب للمرء وعلى ذلك لا يمكن أن يكون لنا. ولوثر يشيرإليه على إنه استقامة مغايرة (Alien) أى أنها استقامة آخر قد غرست من الخارج(٢٦)». ولقد اتهم من المدافعين عن المسيحية التقليدية فى عصره أنه قد أخرج الأعمال تماما من دائرة الإيمان ولكنه استفاض فى أن هذا غير صحيح. ويقول محتجا حول هذا فى مناظرة

الفلسفة المدرسية (١٥١٧) أننا لا نصبح أبرارا بأن نفعل أعمالا باره ولكن عندما نُجعل ابرارا فإننا نحقق أعمالا بارة(٢٧)».

ولقد كان حرص لوثر الأساسي في مسألة الإيمان أن يدافع عن المساس بالقدرة المطلقة للرب وهو في هذا متفق بوضوح مع الاراء السائدة لدى كل المفكرين المسحيين. ولكنه مضى بأفكاره بعيدا مما جعلها تبدوا مثيره مغضبه للمناظرين لمسيحية العصور الوسطى وذلك على الرغم من أن تطرفه هذا ليس إلا امتداد متسق لفكر القديس بولس فقد التزم لوثر التزاما دقيقا بنظرة بولس التي ترى أنه مادام المسيح قد مات موتنا من أجلنا، آخذا على نفسه العقوبة التي نستحقها فإن الاستقامة التي يضفيها علينا المسيح ليست تبريرا لنا في حياتنا الحاضرة ولكن إقامة لحياة جديدة هي حياة المسيح. «ومن خلال الإيمان بالمسيح إذن يصبح صلاح المسيح هو صلاحنا. بل أنه هو نفسه يصبح لنا... فمن يثق بالمسيح يوجد في المسيح ويصبح واحدا مع المسيح له نفس صلاحه واستقامته(٢٨)». وهذا التوحد مع المسيح يعني إذن أننا نحيا حياة المسيح في العالم: «وكماأن كل ما كان يعمله كان لنا غير طالب فيه خير نفسه بل خيرنا. وكان في ذلك في غاية الطاعة للأب. فإنه يريد كذلك منا أن نتبع نفس المنوال مع جيراننا». وهذا عكس جذري لمنوال حياتنا العادى. ويعلق لوثر على كلمات القديس بولس التي أوردنا سابقا والتي تشير إلى عمل المسيح والذي تخلى فيه عن الوهيته رغم إنه كان على صورة الرب فيقول: «كان المعنى الذي يقصده بولس إنه عندما ينسى كل شخص نفسه ويخلى نفسه من نعم الله فإن عليه أن يسلك وكأنما عجز جاره وخطيئته وحماقته هي جميعها عجزه هو نفسه وخطيئته وحماقته(٢٩)».

وحقيقة إننا نحيا الآن حياة المسيح في العالم إنما تعني إننا قد بدأنا نحيا تاريخا جديدا في سياق التاريخ القديم. فنحن بحكم القديم قد حكم علينا بالموت. وقد رددنا بحكم الجديد إلى الحياة وأن ظللت مع ذلك حياة خارج حياتنا A Vita Extranea. وطالما أن الرب لم يغير العالم القديم. ولم يجعل أبداننا الحاضرة خالدة أو حياتنا الحاضرة باره. فإن حياتنا الجديدة تظل خفية لمن مازالو يعيشون في الحياة القديمة.

وفي مناظرة هيدلبرج نجد لوثر يقرر رأيه بأن اللاهوتي المسيحي «هو من يفهم أمور الرب المرئية الجلية من خلال الآلام والصليب (٣٠)». أما الآخرون فكل ما يحسبون أنهم يرون فيه الرب فليس بالرب. وقد اختلط عليهم الشر والخير. فهم لا يفهمون أن الرب رب خفي Deus Absconditus لاتراه إلا أعين الإيمان الغريبة: والجلي إذن أن من لا يعرف المسيح لا يعرف أن

الرب مختفى فى الآلام. وعلى ذلك فهو يفضل الأعمال على الآلام والمجد على الصليب والقوة على الضعف والحكمة على الحماقة وعلى العموم ماهو خير على ماهو شر (٣١)،.

ولكن لوثر مثل بولس لايريد على أى نحو أن ينكر اطلاقا الفناء الطبيعى. فلاشك سنموت وإننا جميعا سنفنى. وسوف ينتهى تاريخنا الشخصى إلى نهاية أكيده. ومع ذلك فعلى الرغم من أنها نهاية طبيعية إلا أنها أيضا نهاية انشأها الرب. وهى لذلك ليست شرا فى ذاتها. ويرى لوثر مثل بولس أيضا أن الآلام والضعف والموت جميعها عناصر فى الوجود الإنسانى لا تفصلنا عن الرب بل تضعنا فى حضرته نظرا لأن فضله البالغ الذى يجعله يشاركنا وضعنا. وبعبارة أخرى فإننا نحيا بالفعل فى نهاية التاريخ الحاضر. فنحن لا ننتظر المنظر الأخير بل أننا نحيا فيه الآن من خلال إيماننا. والتاريخ الحاضر لم يفقد قوته فحسب بل هو قد مر فى جوهره.

وحيث أن الأبرار فقط بالإيمان هم الذى يعرفون أن التاريخ قد انتهى. فنحن جميعا موتى مهما كانت السطور الباقية والتى علينا أن نؤديها فى مسرح العالم. فالمؤمن يحيا تاريخا جديدا فى سياق هذا القديم. وليس التاريخ الجديد هربا من القديم، ولكنه وسيله لأن نكشف للقديم أنه قد مات. «فتاريخ المؤمن هو إذن تاريخ Antihistorical ضد التاريخ.

وبالنسبة للوثر ولبولس بل وللغالبية العظمى من المسيحيين فإن القيامة هى حدث وقع حقا فى الزمن ولكنه حدث قد غير طبيعة الزمن. وقد جعل زمان العالم كزمان المسرح. ليس متخيلا أو غير واقعى أو شرا بل أنه مجرد زمان مؤقت. فهو زمن سننحيه كما تنحى ملابس الممثلين ومناظر المسرحية. ويسمى المسحيون الزمان الجديد باسم الحياة الأبدية أو حياة القيامة وهى حياة خارج المسرح نحياها حتى ونحن على المسرح رغم أنها غير مرئية من الممثلين الآخرين.

وليس عند بول أو لوثر الكثير ليقولونه عن طبيعة حياة القيامة بعد أن يسدل الستار على كل زمان الدنيا. وهما فى ذلك كأنما يتبعان موقف المسيح فى ترك الموتى يدفنون موتاهم. ومع هذا فإن هذا الموقف لا يصدق على كل المفكرين المسيحيين. فاغسطين رغم أنه قبل النظرية الأفلاطونية فى الخلود دون أى تردد فإنه يفرد مساحة كبيرة فى كتاباته لتأملات عن طبيعة الأبدان التى نبعث بها. وهى موضوع لاشك أن أفلاطون كان سيعتبره غير ذى دلالة إن لم يعتبره سخيفا. أما بالنسبة لأوغسطين فقد كان من المهم بالنسبة له أن تكون حياة القيامة جسدية وكاملة. فالأبرار سيبعثون فى خير مظهر لهم فالعيوب القبيحة والتشوهات سوف تصلح. والأجنة سوف تنضج والمسوخ ترد إلى ماهو طبيعى ويبقى لكل منها ، شبه يمكن تبينه من شخصها السابق». ومع ذلك

فالنحيلون لن يبعثوا كذلك ولا البدينون فى بدانتهم القديمة (٣٢). ولن تكون هذه الأبدان « فى حاجة لا إلى فاكهة تحفظهم من الموت أو تحميهم من الموت أو من هزال وبلاء الشيخوخه كما لا يحتاجون إلى أى طعام آخر يسكن رغبات الجوع أو العطش الشديد (٣٣)».

وكان كلفن مثل أوغسطين ومثل معظم المسيحيين التقليديين الآخرين يريد أن يجعلنا نفهم أن فى حياة القيامة اتصال لما هو جوهرى فى الحياة. ويقول: « مادام الرب يملك جميع العناصر طوع أمره فليس هناك صعوبه تمنعه أن يأمر الأرض والمياه والنار أن تعيد كل ما يبدوا أنها قد استنفدته واستهلكته(٣٤)».

ولكن ليس فى هذا محاولة لإحياء النظرية المصرية القديمة فى الاتصال الطبيعى البدنى. فالمصريون القدامى لم يكونوا يرون أن الموت حدثا، بل كان المرء يواصل حياته فيه. أما للمسيحيين فالموت واقعى ولكن الحياة تعاش فى مكانين وعلى نحوين مختلفين فى نفس الوقت. والبشر يظلون نفس الأشخاص فى جوهرهم ما داموا هم نفس الأشخاص بنفس هذا البدن وهذا التاريخ الجزئى فلابد أن يكون هناك اتصال ودوام طبيعى فيزيقى - حتى وأن أعيد تشكيله - وأن يظل هناك نوع من الاتصال التاريخى - حتى ولو كان هذا يعنى أن الأشخاص يعيشون تاريخين فى نفس الوقت.

ولقد لاحظنا فى الفصل السابق كيف أن الالتزام العميق فى اليهودية نحو الاحتفاظ بالتاريخ مفتوحا قد بدأ يتآكل مع ظهور المسيانية مصاحبة بالاعتقاد فى خلود الروح. وكان من أثر الحركات المتعاقبة وظهور شخصيات مسيانية أن قل الاهتمام فجأة بين اليهود بوقائع التاريخ الحاضر. ومن الواضح أن هذا قد حدث فى المسيحية مع ملاحظة موقف المسحية من التاريخ الذى اسميناه هنا موقفا مسرحيا. ولقد رأينا كذلك كيف أن المسيانية قد فشت فى أيام الكوارث عندما كان اليهود تحت طائلة مظاهر قاسية من الاضطهاد. وقد ربط المسيحيون كذلك بين الدور المسيانى ليسوع وبين الكوارث ولكنهم صاعدوا من دائرة الكارثة ووسعوا مجالها ولم يروا فيها مجرد مصائب تاريخية بل نظروا إليها على أنها نهاية للتاريخ نفسه. ولكن حيث أن النهاية كانت مكتوبة فعلا من المؤلف واضع كل شيئ فإن أولئك الذى كانوا يعرفون الحبكة قد دفعوا بالكارثة إلى داخل أنفسهم. فهم لذلك يعيشون النهاية باستمرار. فالدنيا على واقعيها هى دنيا ميتة. وقد اعيدت الحياة ولكنها مازالت خفيه على عيون مشاهدى العرض الدنيويين.

الموت إذن للمسيحين هو موت تاريخى وطبيعى وليس فى التاريخ ولا الطبيعة شيئا يمكن أن ينقذنا منه. والمؤلف وحده خالق الأثنين هو من يستطيع أن ينقذنا. وخلاصنا هو خلاص فى التاريخ ولكن حيث أن مؤلفنا يعلو عليه فإن خلاصنا ليس للتاريخ بل ضده.

Notes

1- City of God, p. 424.
2- Institutes, I,xv, 8.
3- Ibid., II, i 8.
4- Summa Thelolgica, I, Q. 23, Art. 7.
5- Ibid., I, Q. 23, Art. 3.
6- Ibid., I, Q. 85, Art. 5.
7- Institutes, I xv, 4.
8- City of God, p. 421.
9- Church Dogmatics. III.2, p. 437.
10- Systematic Theology, I, p. 188.
11- Ibid., II, p. 67.
12- Ibid., II, 68.
13- Church Dogmatics, III.3, p. 230.
14- Ibid., p. 230.
15- Ibid., p. 232.
16- Ibid., II.2, p. 590.
17- Ibid., III.3, p. 236.
18- Ibid., III.2, p. 348.
19- Summa Theologica, I. Q. 2, Art. 22.
20- Church dogmatics, II. 2, p. 92.
21- Summa Theologica, I. Q. 2, Art. 22.
22- Institues, III, xxv, 10.
23- Summa Theologica, 22ae, Q. 2, Art. 1.
24- Ibid., 22ae, Q. 6, Art.1.
25- "Heidelberg Disputation," #25, Luther's Works, Vol. 55.
26- "Two Kinds of Righteousness," Luther's works, Vol. 3 p. 297.

27- # 40, Library of Christian Classics, Vol. XVI, p. 269.

28- "Two Kinds of Righteousness", p. 298.

29- Ibid., p. 300.

30- # 20, Luther's Works, Vol. 31, p. 52.

31- # 21, Ibid., p. 53.

32- Enchiridion, xxiii, 89f. Library of Christian Classics, Vol. VII.

33- Ibid., xiii, 22.

34- Institutes, iii, xxv, 8.

Bibliography

Augustine, "Enchiridion", Augustine: Confessions and Enchiridion, tr. and ed., Albert C.Outler, Library of Christian Classics, vol. VII (Philadelphia: 1955).

Rudolf Bultmann, Theology of the New Testament (New York: 1951).

John Calvin, Institutes of the Christian Religion, Library of Christan Classics, Vols. XX, XXI, ed John T. McNeill, tr. Ford Lewis Battles (philadelphia: 1960).

Hans Conzelmann, An Outline of the Theology of the New Testament (London: 1969).

----- Jesus (Philadelphia: 1973).

Reginald Fuller, The Foundation of New Testament Christology (New York: 1965).

----- Formation of the Resurrection Narratives (New York: 1971).

Friedrich Gogarten, Christ the Crisis (Richmond: 1970).

Justin, The Martyr, " The First Apology," Library of Christian Dlassics, tr. and ed., Cyril Richardson, Vol I (Philadelphia: 1953).

John Knox, The Death of Christ (Nashville: 1958).

----- Jesus: Lord and Christ (New York: 1958).

Martin Luther. " Disputation Against scholastic Theology," Library of Christian Classics, Vol. XVI, tr. and ed. James Atkinson (Philadelphia: 1962).

----- " Heidelberg Disputation, "Luther's Works, Vol. 31, tr. Harold J. Grimm (Philadelphia: 1957).

-----" Two Kinds of Righteousness, "Luther's Works, Vol. 31, tr. Lowell J. Satre (Philadelphia: 1957).

Willi Marxsen, the Resurrection of Jesus of Nazareth (Philadelphia: 1970).
Origen, " Exhortation to Nartyrdom, "Library of Christian Classics, Vol. II, tr. and ed., J. E.L. Oulton, Henry Chadwick (Philadelphia: 1954).
Jaroslav Pelikan, The Shape of Death (Nashville: 1970
Norman Perrin, The New Testament: An Introduction (New York: 1974).
Paul Tillich, systematic Theology (chicago: 1967).
John Calvin,Institutes of the Christian Religion, Library of Christan Classics, Vols. XX, XXI, ed. John T. McNeill, tr. Ford Lewix Battles (Philadelphia: 1960).

الفصل الثامن

الموت من حيث هو عتبه

- الــــرؤيـــــة

٩ - يونغ وعلم النفس التحليلى(١)

فى تسجيل لتاريخ حياته أملاه على معاون له عندما كان فى الثمانينات من عمره وضع يونج*

(تابع يونج*) الجملة التالية المثيره للانتباه : « تدور كل أعمالى حول التفاعل وتبادل التأثير بين « الهنا» و « الآخرة» . ولابد أن هذا التقرير سيفاجأ كل من قرأ قدرا وافيا من أعمال يونج وذلك

---

* يونج. كارل جوستاف ١٨٧٥ - ١٩٦٦.

يتضمن الفصل اشارات كثيرة ومعالجة للعديد من آراء وخصائص فكر يونج ونقدم هنا عرض مبسط لتاريخ حياته وبعض الحقائق الأساسية عن نشاطه العلمى وانجازاته الفكرية.

ولد يونج عام ١٨٧٥ فى كيسويل بسويسرا وكان والده قسيسا من رجال الدين المسيحى وقد درس ببازل ويروى عن نفسه أن رأي حلما جعله يتحول إلي دراسة العلوم الطبيعية وانتهي به المطاف إلي دراسة الطب حيث تخرج من جامعة بازل عام ١٩٠٠ وحصل علي الدكتوراه فى الطب من جامعة زيوريخ ١٩٠٢ وبدأ بعد ذلك اهتمامه بالطب النفسى. وقد عين بمستشفي بورجهولدى وانشغل بدراسة المرضي العقليين وابتدع حينذاك طريقة تداعى الكلمات كاختبار لكشف العقد الانفعاليه لدي المرضي.

* «تابع» ثم عين محاضرا للطب النفسى واتصل ببلويلر Bleuler مؤسس المستشفي ومع اتصال بلويلر بفرويد زاره فى ١٩٠٧ واعتبره أهم رجل قابله فى حياته وأصبح من اتباعه منذ هذا العام. وفى ١٩١٠ رشحه فرويد كأول رئيس للجمعية الدولية للتحليل النفس. وكان المؤتمر الأول للتحليل النفسى قد عقد عام ١٩٠٨ واتفق فيه مجموعة العلماء الجدد علي تأسيس مجلة البحوث السيكوباثولوجيه والتحليلية التى رأس تحريرها كارل يونج. وفى عام ١٩١٢ تم انشقاق يونج عن فرويد وانشأ مدرسة علم النفس التحليلى تمييزا لها عن مدرسة فرويد فى التحليل النفسى وكان الاختلاف متركزا أساس علي رأى فرويد فى الطبيعة الجنسية الخالصة لليبدو ومعاشرة المحارم. وقد شرح يونج نظريته حول الأنطواء والانبساط (الاهتمام بما هو خارج الذات) وحدد نماذج لأنماط الشخصية علي هذا الأساس. ويعتبر يونج مكتشف العقد النفسية ذات الطابع الانفعالى، كما قدم نظرية حول النشأة النفسية لمرضي الفصام(١٩٠٧) . وهو يعرف النفس كنظام يعدل ويضبط نفسه مستهدفا التفرد للفرد ويعبر النظام عن نفسه بالوظيفة التعويضية للأحلام حيث يستخدم الرمز كمحول للطاقة النفسية. ويميز يونج ثلاث طبقات فى النفس هى الوعى واللاوعى الشخصى واللاوعى الجمعى الذى يحتوي علي النماذج العليا الأولية Arcjetypcs . وقد بحث يونج باستفاضة فى الدلالة النفسية للاسطوره وللدين وللكيمياء القديمة وأخذت عليه مدرسة فرويد تلك النزعه نحو الفكر الغيبى ومحاولة إعطاء التحليل النفسى إتجاها أخلاقيا مع تقدير واعتبار للدين والقيم الخلقية. ويتزايد هذا التجاه الغيبى فى سنواته الأخيرة فيصيغ عام ١٩٥٥ مبدأ يقابل مبدأ العلية(السببيه) يسميه مبدأ التزامن Synchronism يفسر به اتفاق حدوث اشياء مترابطة فى نفس الوقت لأفراد مختلفين ومتباعدين. وأهم كتبه : اسهامات فى علم النفس التحليلى ١٩٢٨ والأنماط النفسية ١٩٣٣ - تكامل الشخصية ١٩٣٩، والنفس غير المكتشفة ١٩٥٩.

توفى يونج عام ١٩٦١ وكان يضع علي باب مسكنه عبارة « الله موجود».

على الأقل، لأن موضوع الموت وعلى الخصوص موضوع الحياة بعد الموت أو الآخرة يندر تماما أن يتناوله يونج فى مجموع أعماله ذات الموضوعات البالغة الإتساع. بل لقد يلاحظ القارئ لأعماله غياب أى تأملات عن الموت والفناء الإنسانى.

ولقد يتبادر للذهن من ناحية أن يونج كان مملولا من الموضوع أو أنه من ناحية أخرى قد يستطيع القارئ أن يفترض أن هذا المحلل النفسى السويسرى الكبير قد أستطاع على خلاف حاد مع فرويد أن يتقبل وأن يتصالح نفسيا مع موته الشخصى. وسوف نرى فيما بعد أن ظاهرة الموت كانت ظاهرة مركزية فى كل ما كتبه يونج مما يجعلنا نتقبل بتصديق أنه قد توصل إلى حل يجعل حقيقة الموت أمرا متكاملا مع فهمه لنفسه. ونقصد بذلك انه حل متكامل متضمن فى كتاباته بحيث لا يكون هناك ما يدعو لظهوره متكررا فى هذه الكتابات مصحوبا بأى اضطراب عقلى أو أى فزع أو قلق شخصى.

هناك مع ذلك شئ أكثر اثاره والغازا فى هذه الجملة التى وردت فى تاريخ الحياة. فاستخدام مصطلح « الهناء و «الآخرة» يوحى بأنه يحيل إلى المعتقد العادى المألوف فى خلود الروح أو مواصلة الفرد لحياة أو وجود يعقب حياته ووجوده الحاضر. ومع ذلك فإننا نجد يونج لا يتردد فى أن يجيب سائليه قائلا: « لا أستطيع أن أقول أننى أومن (فى بقاء شخصى بعد الموت) إذ ليس لى موهبة الإيمان. فكل ما أستطيع أن أقوله إذا كنت أعرف شيئا ما أم لا (٢)». فقد كان يفخر بأنه « تجريبى» EMPIRICIST وينكر بشكل مستمر أنه فيلسوف بل وحتى أنه مؤمنا. فمسألة البقاء بعد الموت لا يمكن أن تحل إلا بالرجوع للتجربة كما يتطلب ذلك المنهج التجريبى وعلى هذا فهى لا يمكن أن تحل على الإطلاق إلا بممارسة ما أسماه هذه التسمية الفريدة « هبة الإيمان».

ويزداد الأمر اختلاطا وتعقيدا إذا لاحظنا أن هناك عددا من الإحالات لظواهر تشير إلى وجود شخصى بعد الموت أو على الأقل لوجود متجرد من البدن وترد هذه الإحالات فى كتاباته على أنها حقائق صحيحة مقبوله. فهو يقرر فى تاريخ حياته : «عندما بدأت أعمل فى موضوع اللاوعى وجدت نفسى منشغلا تماما بشخصيات سالومى وإيليا* . ثم اختفيا وابتعدا ولكن بعد سنتين

* سالومى - وإيليا. سالومى هى أبنة الملكة هيرو ديا التى كانت أمرأة فيلبس أخو الملك هيرودس. وبناء علي تلقين أمها رقصت سالومى لترضى هيرودس علي أن يحقق لها ما تريد. وكان ذلك هو رأس يوحنا المعمدان علي طبق. وقد تم لها ذلك.(راجع انجيل متي أصحاح ١٤: ٦ - ١٠) .
أما إيليا فهذا اسم عبرى معناه « إلهى يهوه» والصيغة اليونانية لهذا الاسم هى إلياس وتستعمل فى العربية. وهو نبى عاش فى المملكة الشمالية اليهودية فى القرن التاسع ق.م وله معجزات كثيرة. وانظر لتاريخه سفر الملوك الأول: ١١ وما بعده والملوك الثانى : اصحاح ٢ وما بعده. وفى نهاية أيامه كما تقص التوراه ذهب إليا إلي الأردن مع اليشع وضرب إيليا الأردن بردائه فانشق الماء وسار الاثنان علي اليابسة ثم جاءت مركبة وفرسان نارية حملت إيليا إلي السماء وترك رداءه لليشع: انظر الملوك الثانى ٢ :١ - ١٨ . وتوقف يونج عند الشخصيتين سالومى وإيليا وارد فى مذكراته عن احلامه أنظر مراجع الكتب (المترجم).

عادا مرة أخرى للظهور. وكانت دهشتى بالغة أننى وجدتهما لم يتغيرا فقد تحدثا وعملا وكأن شيئا لم يحدث فى هذه الأثناء ».

ويستمر يونج فى تفسيره لإنشغاله بهما قائلا أن أمورا هامه قد حدثت فى حياته فى ذلك الوقت. ولما كانا قد انقطعا عن وجوده الواعى خلال عامين من غيابهما عنه فقد كان من الضرورى أن يخبرهما ـ كما يقول يونج « بآخر ما حدث(٣)». فهل نجد فى مثل هذا الكلام حديث رجل تجريبى غير مؤمن أو حديث عالم دقيق يقص مجرد وقائع بسيطه ؟ أم أن يونج كان يستخدم فى حديثه عن تجريبيته معنى أوسع للتجريبية غير ما يعرفه العلم التقليدى الذى لا يقبل كمعطيات ذات دلالة إلا تلك الظواهر التى تدخل تحت الملاحظة والتى يمكن قياسها بدقة وبشكل علمى؟

وقد حدث كذلك أن تلقى يونج خطابا مطولا من قس ألمانى يحكى له فيه عن محادثة طويلة مع أخيه فى نفس الوقت الذى كان فيه هذا الأخ يموت فى أفريقيا على بعد مئات الأميال. وقد أجابه يونج على خطابه مشجعا القس على أن يصدق أن المحادثة قد حدثت فعلا وأن مثل هذه الظواهر ليست غير عادية. ويبرر يونج نظرته هذه بملاحظة يقول فيها أن « النفس » غير محصورة فى المكان أو الزمان. بل لقد نستطيع أن نقول أن المسافة المكانية « يمكن أن تتقلص وتنكمش ماديا». ويضيف يونج قائلا : « من المحتمل أن ما نسميه وعيا قد يحتويه المكان والزمان أما بقية النفس بما فى ذلك اللاوعى فيوجد فى حالة من اللامكانية واللازمانية النسبية(٤)».

ونجد نماذج أخرى من تناقض يونج الظاهرى حول مسألة الموت وخاصة فيما يتعلق بالحياة بعد الموت وذلك فى خطابات العزاء التى كتبها فى وقت متأخر من حياته. فهو يكتب لأرملة صديق حميم له : « ليس الموتى هم الذى يستحقون الأشفاق فقد يكون ما يستقبلون أمامهم هو أثرى بما لا حد له مما لدينا نحن. فالأولى بالاشفاق هم الذين خلفوا ورائهم والذين لابد لهم أن يتأملوا فى سرعة زوال الوجود وانقضائه وأن يعانوا من الفراق والحزن والوحدة فى الزمن». وهو لذلك يفضل أن يقدم عزاءه للأحياء :

« الذين فى ظلمة الدنيا قد طوقهم أفق ضيق وعماء الجهل وكان عليهم أن يتابعوا نهر أيامهم ليحققوا مهام حياتهم وذلك ليدركوا فى آخر الأمر أن وجودهم كله الذى كان يوما ما حاضرا يتدفق ويفيض قوة وحيويه قد تهاوى قطعةوراء قطعة ليقع محطما فى الهاوية (٥)».

ولنا أن نتساءل عن صوت من هذا الذى يستخدمه يونج وهو يدلى بهذه الملاحظات ؟ أما زال هذا هو صوت التجريبى النقدى أم هو صوت شيخ قد نحى مؤقتنا موضوعيته جانبا ليواسى

صديقا أو ليستغرق فى خيالات وأحلام؟ لاشك أن يونج كان سيعدها إهانة لو لمح أحد إلى أنه قد عطل مزاجه أو طبعه العلمي فى مثل هذه الأحوال. فكيف له إذن أن يعلن التمسك بتجريبيته وأن يقرر فى نفس الوقت أن كل أعماله تدور حول العلاقة بين « الهنا» و « الآخرة» .

ولقد عالج يونج ذات مرة مسألة الموت وذلك فى محاضرة رسمية ألقاها بناء على دعوة وجهت إليه للحديث حول هذا الموضوع. وفى هذه المحاضرة نجد مفتاحا لفكره عن الموت ونستطيع أن نلمح فيها التماسك والتوافق العميق القائم وراء الملاحظات السابق اقتباسها. وفيها يشبه مسار الحياة بمنحنى القطع المكافىء* كمنحنى له ١٨٠ درجة ومقسم إلى أربعة أقسام متميزة. ويبدأ المنحنى بالميلاد والطفولة أى فى الربع الأول. ويحمل الطفل صاعدا نحو النضج وقمة المنحنى بأثر التدفق الطبيعى للطاقة والتى يسميها يونج « الغريزة» ولكن الحركة الديناميكية لتقدم الحياة ليست متطابقة أو متزامنة تماما مع تصاعد الوعى لأن الوعى فى مرحلة الطفولة يتأخر عن النمو البدنى ولا يلحق به حتى أوائل النضج. ثم مع بداية الربع الثانى يبدأ الشخص التركيز على القمة ويجهد صاعدا لا تدفعه حينئذ الطاقة الفيزيقية للغريزة بل « بالطاقةالنفسية» PSYCHIC ENERGY وعند منتصف الحياة يبلغ المرء القمة ويعبرها. وبعد ذلك يتجه المنحنى للهبوط .«وفى ساعة سرية من منتصف ظهيرة الحياة ينعكس منحنى القطع المكافىء ويولد الموت. وهكذا لا يدل النصف الثانى من الحياة على الصعود والتكشف وزيادة الحيوية بل يعنى الموت لأن النهاية تكون حينئذ هدفه(٦)» .

وعندما يبدأ الهبوط « ويولد الموت» فكثيرا ما تحدث أزمة فى حياة المرء تنشأ عن عدم رضاه بقبول الخاصية الهندسية للمنحنى. ومن الشائع أن يقاوم المرء الشيخوخة بالرغبة فى مواصلة الطريق إلى أعلى نحو قمة أكبر أو أعلى. ولكن مسار الطاقة الفيزيقية واضح حيث لها منذ البداية غائية. فما يبدأ بالميلاد لابد أن ينتهى بالموت. « فازدياد النمو والذبول يكوّنا منحنى واحد(٧)» ومهما جاهد المرء ضد الهبوط فإنه لا يمكن أيقافه. ويبلغ المرء أخيرا المرحلة الرابعة وهى مرحلة تشبه المرحلة الأولى: فالشخص يصبح مثل الطفل ولا يعود يصطرع مع الغريزة : «وسواء شاء أم أبى فإن العجوز سيعد نفسه للموت(٨)» .

---

* PARABOLA والبارابولا منحني هندسى يشبه فى شكله مسار قذيفه عندما تطلق فى الهواء. وهو قطاع مخروطى نتيجة تقاطع مخروط دائرى عمودى علي سطح. والمعادلة الهندسية الرسمية موضحة أعلاه.(المترجم) . ومعادلته الهندسية هى $Y^2=PX$ or $X2^2=2PY$

ويلاحظ يونج اننا عادة نشجع الصغير على أن يعد نفسه للقمة ، كما أن المرء بالطبع يكون قد حقق شيئا مع بلوغ القمة. فأهداف النضج يمكن بشكل عام تحقيقها فالمرء يعرف أين القمة ومتى يكون قد بلغها. ولكن هل نستطيع أن نعد أنفسنا للموت؟ ومع هذا السؤال يتقدم العالم التجريبى ليظهر أمامنا وليؤكد لنا أننا سنكون مخطئين لو أننا نتوقع منه:

، إن يخرج من جيبه إيمانا، وأن يدعو قارئه لأن يفعل مالم يستطع أحدا أن يفعله، أى أن يؤمن بشئ ما. فلابد لى أن اعترف أننى لا أستطيع أن أفعل ذلك أنا نفسى. ولهذا فأنا بالتأكيد لا أستطيع أن أوكد أن على المرء أن يؤمن بأن الموت هو ميلاد ثانى يقود إلى بقاء فيما وراء القبر(٩)،.

وهنا يحدث انتقال غريب فى مسار العرض والحجة التى يقدمها يونج. فهو لا يذكر شيئا عن نظرته للموت من حيث هو الهدف الفيزيقى للحياة ولكنه يلتفت إلى ما يسميه ، اجماع عامة الناس ، Consensus Gentium ويقصد الاتفاق العام بين الحضارات والأديان حول موضوع الموت فهناك اتفاق شامل بينهم جميعا على اختلاف تراث كل منهم أن الحياة ، لا معنى لها إلا كإعداد للغاية المطلقة التى هى الموت. ففى كل الأديان الحية الكبيرة، أى المسيحية والبوذية نجد أن معنى الوجود لا يكتمل إلا فى نهايته (١٠)،. ولا يبذل يونج أى جهد للدفاع عن مصداقية هذا الأجماع ولكنه يشيد بكل قوة بدلالته ، النفسية،. وبعبارة أخرى فإن يونج لا ينظر إلى الديانات الكبرى على أنها مستودع لحقائق صادقة تم تحصيلها بصعوبة وجهد ولكنه ينظر إليها على أنها افصاح وتجليات للنفس.

وهكذا نجد فجأة أن يونج لا يتحدث عن الموت ولكن عن النفس. فعندما يقول أن الأديان ترى التحقق والاكتمال فى الموت فإن هذا يعادل تماما قوله أن النفس ترى فى تجربة الموت اكتمالها وهدف رحلتها. والموت هنا ليس هو الموت المصاحب لموت البدن. ولكنه فى نفس الوقت لا يسقط موت البدن، فالنفس هى التى تتبين ، أن الموت يولد، مع الهبوط من قمة منحنى الحياة. ، فالموت إذن تستهل بداياته قبل الموت الواقعى بكثير (١١)،.

فهل علينا أن نفترض بناءا على ذلك أن النفس تموت فى وقت وعلى نحو مختلف من موت البدن. وفى نفس هذا المقال يعاود يونج الاشارة الخاصة بلازمانية ولا مكانية النفس السابق الإشارة إليها. ومن الواضح مادامت لا زمانية فإنها لا تبلغ النهاية فى الزمن كما لابد أن يحدث للبدن. ومع ذلك فعلينا أن نفترض اعتمادا على نفس المقال أن موت النفس أمر غاية فى الأهمية لمعنى الحياة. فيكتب يونج ما نصه: ، منذ منتصف الحياة إلى مابعدها لا يبقى حيا بحيوية إلا من يستعد لأن يموت مع الحياة (١٢)،.

وهذه ملاحظة محيرة فكيف نتكلم عن موت ماهو غير زماني. بل وعلاوة على ذلك فإن ماهو غير زماني حقا وبالمعنى الذي يقصد يونج فإن ذلك لا يعني أنه موجود في تاريخ خطي لا ينتهي بل أن ذلك يعني أنه يوجد في حال خارج الزمن تماما. وعلى ذلك فلا معنى للحديث عن « الحياة الآخرة وكأنها مكان يستمر فيه تاريخنا الشخصي.» فما الذي يعنيه يونج إذن بالموت في هذه الحالة ؟.

وقد قلنا فيما سبق أن يونج في الحقيقة لا يشير إلا في مرات قليلة إلى الموت من خلال كل المسار الطويل لكتاباته ولكن هذه الاحالات، كما رأينا، وإن ظلت غامضة فإنها توحي بالكثير. وكان على خيرة تلاميذه* من بعده وخاصه إريك نيو مان Erich Neumann وجوزيف كامبل Joseph Campell وادجار هرزوج Edgar Herzog وجميس هيلمان James Hillman ان يستخلصوا الدلالة الكاملة لتجربة الموت المتضمنة في فكر يونج.

ويجب أن نؤكد في هذا السياق إن ما كان يونج يهتم به هو وتلامذه البارزون ليس هو النظرية عن الموت بل هو تجربة الموت. فيكتب مثلا جميس هيلمان الذي كان مديرا لمعهد يونج في زيوريخ مايلي : « إن الموت والوجود قد يستبعد الواحد منهما الآخر في الفلسفة العقلية ولكنهما ليسا متعارضين نفسيا. فمن الممكن أن يمارس الموت كحال من حالات الوجود أي كشرط أو ظرف وجودي (١٣)». وفي كتابه عن الانتحار يعبر هيلمان عن موقف جرئ بقوله إن الإنتحار يجب أن يفهم على أنه محاولة من النفس للحصول على التحقق والإكتمال. « فالحافز أو الدافع إلى الموت لا يجب أن يفهم على أنه حركة مضاده للحياة. فهو قد يكون تطلباً للقاء مع الواقع المطلق أي تطلب لحياة أكثر إمتلاءا من خلال تجربة الموت (١٤)».

أمامنا إذن فيما سبق من إيضاح وصف للجسد الإنساني وهو يتبع مساره المرسوم المتوقع من الميلاد حتى الموت. ولكن هناك على نحو ما نجد أنه يرتبط بهذا البدن أو توجد متضمنه فيه نفس هي لا زمانية ولا مكانية.

وعرفنا أيضا أن موت الجسد أمر هام بالنسبة للنفس وأن النفس تستطيع أن تحقق « حياة أكثر امتلاءا» عن طريق تجربتها الخاصة للموت أو بعبارة يونج « أن تموت مع الحياة».

---

* يتناول الفصل بعضا من أفكارهم وأعمالهم وتشير قائمة المراجع إلى بعض كتبهم ولهم جميعا مكانة بارزة في مدرسة علم النفس التحليلي (المترجم).

ولكن كيف تصل النفس بداية إلى موضعها هذا ؟ ولا يجيب يونج حقا على الاطلاق عن هذا السؤال فهو سؤال تأملى لا يتفق مع اتجاهه التجريبى. ولكنه مع ذلك يفيض فى الحديث عن طريقة ارتباط النفس بالبدن وعن كيفية تجربتها للموت وذلك كما سنرى إذا نظرنا بعمق أكثر فى تحليله للنفس من حيث هى.

ومن المؤكد أن أى قارئ لم يألف التركيب الأساسى والمصطلح المستخدم فى أفكار يونج، سوف يضيق ويفزع من العدد الكبير من الكلمات والمفاهيم التى يستخدمها لمناقشة الوجود الشخصى للإنسان. فبالاضافة إلى كلمة النفس Psyche التى تعد أكثر الاصطلاحات شيوعا فإننا قد نجد فى أى كتاب من كتب يونج أو احد اتباعه مصطلحات أخرى (دون تعريف لها عادة) مثل Anima الأنيما والانيموس Animus والنفس Soul واللاوعى Unconscious والإجو Ego (الأنا) والوعى Consciousnes والبرسونا (القناع) Persona والذات Self والروح Spirit واللاوعى الجمعى Collective unconsious * . وعلى الرغم مما يبدو من اضطراب أو اختلاط فى استخدام الكلمات

---

* ترد هذه الكلمات أو المصطلحات فى معظم كتب يونج ويتكرر ورودها دون تحديد قاطع أو تمييز كافى ولهذا فقد حرصنا على إيرادها بصيغتها الأجنبية مع الترجمة التقريبية أو الشائعة لها. وفيما يلى بعض الملاحظات عن بعض هذه الألفاظ مستقاه من شروح يونج أو تلاميذه.

Anima تعتبر الشخصية الداخلية للمرء التى تتجه نحو اللاوعى وهى : بذلك تقابل البرسونا أو القناع. كما يلاحظ أنها مصطلح مؤنث خاصه عندما يشار إلى وجودها فى الرجال فى مقابل مصطلح Animus المذكر. وهو بالطبع مستمد من الأصل اللاتينى بمعنى ما يهب كالريح أو يتنفس كالهواء.

Persona البرسونا وهى تشير إلى الشخصية العامة أو القناع والواجهة التى يتلبسها الشخص استجابة لمتطلبات المواقف أو البيئة وهى بذلك لا تمثل الشخصية الداخلية وتعتبر مقابلة للـ Anima self :وهو مصطلح له دلاله فى المعالجة الفلسفية يشير إلى الأنا التى تعرف وتتذكر وتعانى كمقابل لما يعرف أو يتذكر. كما أنها تعتبر المبدأ الموحد مثل الروح الذى يكون خلف كل التجارب الذاتية والمصطلح متعدد المعانى والاستخدامات وأقربها إلى هذا السياق Spirit :أنها مبدأ الوعى والمبدأ الحيوى الذى يحرك الجسم ويتوسط بين البدن والروح. وبمعنى عام هو الجزء غير البدنى من الانسان والروح التى تنفصل عند الموت. والكلمة فى استخداماتها العامه تعنى أيضا الرب والروح القدس. وهى أيضا من اللاتينية وترتبط بمعنى النفس والتنفس. وأخيرا كلمة Psych التى هى المصطلح الرئيس فى كلمة سيكولوجى وهى تشير عادة إلى البناء النفسى أو العقلى للشخص كقوة محركة وهى فى اليونانية تشخيص اسطورى للروح فى شكل فتاة جميله عشقها ايروس Eros إله الحب.(المترجم)

فإن يونج نفسه كان إلى حد مقبول واضحا فيما يعنى بهذه المصطلحات وكان يحرص إلا فى مواضع قليلة من الاهمال على أن يميز بينها ولاشك أننا لا نحتاج هنا لأن نناقش كل هذه المصطلحات (١٥)· ولكن من الضرورى لنا أن نوضح مفهوم يونج Psyche (النفس والنفس) والأنا Ego والعلاقة بين الوعى Consciousness واللاوعى Unconociousness.

وفى موضع متأخر فى هذا الفصل سننظر فى مفهومه للذات Self واحالاته الغامضة الأخرى للنفس أو الروح Spirit حيث أن مفاهيم هذه المصطلحات عند يونج ستفيد فى التمييز بينه وبين غيره من المفكرين الذين نظروا أيضا إلى الموت على أنه يمثل إنفصالا فى صوره « عتبه » Thereshold.

فالمصطلح Psyche (النفس، الروح، النفس) يشير إلى كل عناصر الوجود الإنسانى التى يمكن أن تصبح موعى بها. وعلى هذا فالسيكى Psyche تتضمن بوضوح كلا من الوعى واللاوعى. وسوف ننظر أولا فى مجال الوعى حيث أن هذا هو حيث تكون. ولكن مم يتكون الوعى؟ حول ذلك نرى يونج مستعدا بوضوح أن يعترف بأنه متحير أمام هذه الظاهرة الملغزة. فهو يقول: « إن طبيعة الوعى لغز لا أعرف حلا له». ولكن إذا كان من العسير تفسيره فلاشك أنه من الممكن وصفه. فمن الواضح : إن كل ماهو نفسى Psychic سيتخذ صفة الوعى إذا ما ارتبط بالأنا Ego. فإن لم يحدث مثل هذا الارتباط فإنه يظل غير موعى به .وهذه ملاحظة يمكن تبينها على أساس من التجربة العامة : « فالنسيان » يكشف لنا كيف أن مضامين وعينا كثيرا ما تفقد بسهوله ارتباطها بالأنا». وهنا يستخدم يونج قاصدا أسلوب الاستعارة ويناقش الظاهرة العقلية وكأنها لا تفترق عن الظاهرة الفسيولوجية للإبصار.» فنحن نستطيع لذلك أن نقارن الوعى بالشعاع الصادر من الكشاف الذى يسقط النور. فالأشياء التى يقع عليها مخروط الضوء هى التى تدخل فقط فى مجال ادراكنا الحسى.«والموضوع الذى قد يقع فى الظلام لا يمكن أن يعد غير موجود بل أنه فقط غير مرئى(١٦)».

ولو أننا تتبعناهذه الاستعارة فسنلحظ أن إلى جانب شعاع الكشاف فهناك أيضا ما يثيره الضوء ومن يستخدم هذا الضوء أو يوجّه الكشاف. فما هو هذا الذى يمسك بالكشاف؟ أنه الأنا. وماذا ترى الأنا عن طريق الضوء؟ ترى صورا. ولكن فلننظر أولا إلى طبيعة الأنا.

ويستخدم يونج هنا ثلاثة طرق لتصوير الأنا من حيث علاقتها بالصور التى يقع عليها الضوء ! فهى أولا المركز Centrum فى مجال وعيى (١٧)، أو هى الذات التى تكون الصور موضوعات لها أو أنها هى نفسها مركب من صور. ويستخدم يونج فى بعض المواضع الطرق

الثلاثة معا مفترضا كما يبدو أن ليس هناك فوارق بينها. فهل نستطيع أن نقيم تصورا متسقا للأنا من هذه الطرق الثلاثة؟ نعم، قد نستطيع إذا تذكرنا استعارة الكشاف الضوئى.

فالكشاف له شعاع ضوئى موجه يمتد خارجا من نقطةواحدة. وهذه النقطة المفرده تكون مركز مجال الموضوعات المبصرة. وأن يكون هناك مركز يعنى أن هناك منظور واحد أى أن هناك نقطة منفردة للنظر أو وجهة نظر لا تشارك فى أى مركز آخر. وهذا يعنى أيضا أن كل أمرء له وعيه الخاص أو نظرته للموضوعات المتميزة عما لأى شخص آخر. فانا لا أنكر أن للآخر مركزا لوعيه ولكن من المؤكد أن هذا المركز هو فى موضع آخر غير الذى فيه مركز وعىّ أنا. وقد تكون واعيا بنفس الموضوعات التى أعى بها ولكن وعيك بها مختلف تماما عن وعيى أنا. فالذى تستطيع أن تراه بكشافك قد استطيع أنا أيضا أن أراه بكشافى ولكن الأشياء جميعا حيث أقف أنا تبدو مختلفة لى. وعلاوة على ذلك فكون أن هناك مركز للرؤية يعنى أن هناك تركيب للمنظور. فلو أننى أستطيع أن أرى من كل منظور فى نفس الوقت فقد أستطيع أن أرى كيف وضع الكرسى بالنسبة للمائدة والباب ولكنى لا استطيع أن أعرف أين أنا بالنسبة لهم. أما إذا كنت فى وضع المركز أى إذا كان لى أنا، فإن هذا يعنى بالنسبة ليونج أننى قادر على أن أرى تركيب المنظور وأن أرى فى نفس الوقت أين أنا من هذا المركب.

ولكن الاشارة إلى الأنا على أنها ذات تضيف بعدا مختلفا قليلا. فهى تعنى الإقرار بفاصل أو فارق جوهرى بين هذا الذى يرى وبين ماهو مرئى. فالذى تراه الأنا ليس مجرد منظور مركب لأشياء توجد على نحو ما مستقلة فى ذاتها. فالأنا لا ترى من الأشياء إلا هذا الجانب الذى يرتبط بعلاقة مع الذات الناظرة. ويبدو يونج هنا مستعدا تماما لتقبل نتائج هذا العرض للقضية أى أن يقبل أن ليس هناك طريق للأنا لتمضى إلى ماهو أبعد من حدود الوعى لترى ما يقوم عيه الوعى أو هذا الذى نشأ منه. ففيما يتعلق بالسيكى PSYCHE (ونحن نتحدث هنا عن النفس الواعية وإن كان الأمر يمكن أن ينطبق أيضا على اللاوعى) فليس هناك ماهو «خارج» عنها أى ليس هناك نقطة أرشميدية* . ويقول يونج «النفس وحدها يمكن لها أن تراقب النفس (١٨)». ولكن من الصحيح أيضا أن النفس لا ترى فقط إلا النفس وحدها.

* أرشيمدس : رياضى وطبيعى ومخترع يونانى(٢٨٧ ق.م) ولد فى سرقوسه بصقليه. من اكتشافاته : نسبة قطر الدائرة إلي محيطها، مبدأ الاجسام المغموره وعلم الهيدروستكاتيكا والاشارة هناإلي نظرياته الرياضية حول المسطح والمخروط وقطاعاته. ويعتبر أيضا مكتشف الطنبور المستخدم إلي الآن فى الرى بحقول مصر.(المترجم).

ولنا أن نتساءل إذن كيف يمكن ليونج أن ينظر إلى الذات على أنها مركب وعلى أنها مركز وعلى أنها ذات فى مقابل الموضوع. فهذه النظريات تثير إشكالا حيث أن المركب يعنى موضوعا متعدد العناصر أى شئ مركب من أجزاء وعلى هذا لا يكون له هذا التفرد أو الانفراد المتضمن فى مفهوم المركز ومفهوم الذات. ويبدو أن يونج قد توصل إلى مفهوم المركب فى هذا الموضوع ليخلص من الصعوبة الناشئة عن نظرته أن السيكى (النفس) هى وحدها التى تلاحظ السيكى أو بعبارة أدق أن الذات لا تكون واعية إلا بالموضوعات التى هى فعلا فى وعيها. فلاشك أن فى هذا دور سيئ. فليس هناك معنى فى القول بأننا لا نعى إلا بالأشياء التى نعى بها ومع ذلك فكيف يكون الأمر على غير ذلك إذا كانت لا تستطيع أن تخرج عن دائرة الوعى؟ وقد كان يونج متبصرا بهذا الإشكال وقد صاغه على النحو التالى : « أن الوعى فيما يبدو هو الشرط الضرورى لوجود الأنا. ومع ذلك فبدون الأنا لا يمكن تصور أو إدراك الوعى (١٩)». وهو يقترح مفهوم أو تصور المركب كحل لهذا الإشكال.

وهو يلمح إلى أن علينا أن لا ننظر إلى الأنا على أنها شئ متعالى فوق الوعى بل على أنها نوع من « انعكاس» عمليات عديدة تكونها. واستخدام كلمة انعكاس هنا قد قصد بها فيما يبدو أن تكون لها قوة التعبير عن تميز الذات وانفصالها عن العمليات نفسها وذلك بمعنى عدم إعتبار الذات عملية من عمليات الوعى. وعندما ننظر فى طبيعة هذه العمليات فالذى نراه هو « أن تنوعها يشكل وحدة فى الحقيقة، وذلك لأن فى علاقتها الواحدة مع الأخرى هناك» نوع من قوة الجذب التى تجلب العناصر المتنوعة معا. ويختتم يونج عرضه ذلك قائلا: « ولهذا فاننى لا أتحدث عن مجرد الأنا ببساطة بل عن مركب ـ للأنا مفترضا ما ثبت لى أن الأنا لها تركيب متقلب ولها طبيعة متغيره وهى لذلك لا يمكن ببساطه أن تكون الأنا فقط(٢٠)». وبعبارة أخرى فإن الأنا ليست كيانا طليقا حرا طافيا ومحتفظا بهوية ذاته مع مجرد علاقات عارضة مع موضوعات بصره.

ويتبين من هذا أن يونج قد حاول فى تعريفه ذى الشعب الثلاث للأنا أن يربط بينها وبين موضوعات بصرها وأن يؤكد فى نفس الوقت على تركيبها الفريد الخاص وانفصالها عن كل أنا آخر. وقد ذكرنا قبلا رأيه فى أن السيكى (النفس) غير زمانية وغير مكانية. ولكن هذا فيما يبدو يجعل من المستحيل أن نتحدث عن هذه النفس أو تلك إذ أن هذا يتطلب اشارة إلى موضع فى المكان والزمان. ولقد نظرنا فيما سبق من فصول الكتاب فى الهندوكية ودرسنا تحليل الأوبانشيدات للذات المدركة حيث كانت الرؤية والمعرفة وظائف للأتمان Atman أى الذات الشاملة اللانهائية: « فالاتمان هو الكل». فالهندوكية ترى أن الذات الفردية وهى مجرد وهم يجب على المرء أن يخلص

منه. وعلى الرغم من أن يونج كان شديد الانجذاب للهندوكية ويشير مرارا إلى موافقته لتعاليم الأوبانشيدات إلا أنه قد تحفظ وامتنع عن تأييد مواقفها هذه فالأنا ليست وهما بالنسبة ليونج. ولكنها ليست أيضا كل النفس، فعلى الرغم من كل الحزن أو الوجع الذى قد تسببه الأنا للنفس فإن يونج وتلامذته جميعا لا يتخلون عنها كما فعل حكماء (Rishis) الأوبانشيدات.

فماذا نستطيع إذن أن نقول عن الموضوعات التى يثيرها «مخروط الضوء» الصادر عن الأنا ؟ والمصطلح الذى يستخدمه يونج عادة للإشارة إلى الموضوع الذى تراه الأنا مصطلح «الصورة» Image. ويبدو أنه قد اختار هذه الكلمة بعناية شديدة. فالأنا عنده لا ترى شيئا إلا الصور، وليس للوعى فحوى إلا الصور. وعلى هذا فنحن لا نرى أشياءا لإننا لا نستطيع أن ننظر إلى شىء إلا ونراه على أنه صوره. بل إن التجارب الأولية الحسية جميعا مثل «نشاطات الرؤية والسمع وغيرها نصنع من نفسها صورا تنتج إذا ما ارتبطت بالأنا وعيا بالنشاط موضع الاشارة (٢١)». ويصل هذا بيونج إلى صياغة عبارته التالية : «إننا نعيش مباشرة فى عالم من الصور فقط (٢٢)».

وهذه العبارة شديدة الشبه بعبارته الأخرى السابق إيرادها عن غيبة وعدم وجود ماهو «خارج» بالنسبة للنفس، إلا أنها تختلف عنها بادخال مصطلح «الصورة». فاستخدامه لهذا المصطلح الأخير يؤثر تأثيرا قويا فى طريقة النظر إلى العمليات الذهنية. فلو أنه تحدث عن «رد فعل عصبى» أو عن «نبضة كهربية» أو حتى عن «انطباع حسى» لكان من الممكن لنا أن ننظر إلى الذهن على أنه ليس أكثر من مكان لهذه النشاطات. وعند ذلك يكون الذهن جوهريا هو المخ نفسه. أما إذا كان المضمون والفحوى الأساسى للذهن هو الصورة فإن هذا يقودنا إلى اعتبار أن نشاط الذهن هو «الخيال Imagination». والأنا أو النفس الواعية عند يونج مبدعة وغاية فى الابتداع والحيوية والأهم من ذلك أن لها مصدرها من الطاقة التى لا تستهلك أو الليبيدو Libido

والليبيدو فى نظر يونج هى هدفية النفس المنشئة لذاتها وليست مجرد الغريزة الجنسية كما يرى فرويد. فهى مصدر من الطاقة البالغة التغير والقادرة على أن توصل ذاتها إلى أى ميدان من ميادين النشاط سواء كان ذلك للقوة والسلطة أو للجوع أو الكره أو الشبقية أو الدين دون أن تكون هى نفسها غريزة محدده خاصه(٢٣). وهذه التلقائية للنفس التى هى نبع غامض سرى من الحيوية يفيض بدافع من نفسه كان هو الأمر البالغ التأثير على فكر يونج.

وهناك نتيجة أخرى متضمنة فى اختيار يونج للكلمة «صورة» لوصف هذا الذى يضيئه كشاف الأنا. فالصورة هى فى جوهرها إنعكاس ومشابهه. وعندما «نرى» صورة فنحن لا نرى موضوعا كان محجوبا مؤقتا بوهم أو بغموض. ولكننا نرى موضوعا وكأنه شىء آخر أو كأنه انعكاس

له مصدر آخر خفي. وهنا نرى أن إستعارة الكشاف قد أضيف إليها شيئا جديدا. فالذى تمت إضاءته ليس مجرد مكان مظلم لموضوعات لم تكن قد تمت رؤيتها بعد. بل إن ما تراه الأنا فى الضوء المنير الذى تصدره هدفيتها الديناميكية هو قصر كبير من المرايا تنعكس فيها صور مجهولة المصدر تظهر من سطح عاكس إلى سطح عاكس آخر.

وقبل أن نتبين من أين تصدر هذه الصور علينا أن نلحظ خاصية أخرى لوعى الأنا العاكس. فيونج كثيرا ما يشير إلى الأنا على أنها شيء أو عمل ضد الطبيعة Opus contra naturam أى مخلوق مضاد للطبيعة. وهو يعتبر الغريزة هى اندفاع مستمر لا يقاوم للطاقة الطبيعة. وهى مصدر لطاقة متميزة تماما بل وفى الحقيقة مضادة للطاقة النفسية. وهو يقول: « الغريزة هى الطبيعة وتحاول أن تديم الطبيعة. وانصراف الانسان بعيدا عن الغريزة - أى وضعه لنفسه مضادا للغريزة - هو ما يصنع الوعي ... فطالما نحن مغمورين بالطبيعة فاننا نظل غير واعين لنعيش فى أمن الغريزة التى لا تعرف أية مشاكل (٢٤)». فأن نكون غير واعين يعنى أن نكون منجرفين مع تيارات القسر الغريزى. أما أن نكون واعين فهذا يعنى أن نرتفع على هذه التيارات وأن نقاوم قوتها النظيعه. ولكن هذه المقاومة ستسقط فيما بعد كما أشار يونج فى استعارته لصورة الحياة فى منحنى القطع المكافئ (بارابولا). فمهما قاومت النفس ضد قوى الطبيعة العمياء فإن البدن لا بد أن يحمل فى خط المنحنى الهابط إلى الموت والتحلل. ولكن الوعى يحدث له، فى فصل من فصول الحياة التى يتوفر فيه الضوء والرؤيه، أن يعرف أنه تحرر من الضرورة الطبيعية. وهذا يعنى أن كل فعل من أفعال الخيال ومجرد استخدام الصوره هو نوع من الصراع أى التصارع مع القوى المظلمة فى تحدي يرفض الغريزة الطبيعة ويقمعها. وعلى هذا، فإن الشاشه العريضة الواسعة التى انعكست عليها الصور المضيئة بوعى الأنا ليست إلا هذا الحائط المعتم لقوة الطبيعة المميته العدوانية. وكل فعل من أفعال الخيال هو محاولة لمنع الجدران من أن تنطبق على قصر مرايا الأنا.

وهنا نقف على المفهوم الرئيسى للحرية عند يونج. فالحرية هى المقدرة على الاحتفاظ بالخيال حيا فى مواجهة الغريزة. وما يثير الأنتباه هنا هو التصور أن ما تهدده الغريزة ليس هو موت البدن بل موت الخيال. وقد تساءلنا فيما سبق عن علاقة السيكى (النفس) بالبدن. ويبدو أن طابعها اللازمانى واللامكانى يجعل مكانها فى كيان حيوى مرتبط بالزمن أمرا غير ضرورى بل وغير منطقى. فهنا نجد أن وجود السيكى (النفس) فى البدن هو على الأقل أمر عكس طبيعتها التى عرفها يونج على أنها كيان ضد الطبيعة Opus contra naturam. ومع ذلك فإن ماهو مضاد للنفس ليس هو البدن من حيث هو بل هى الغرائز الطبيعية التى تمسك البدن فى قبضتها الأكيده.

والحزن، فى هذه الحدود، ليس من التهديد بفقد البدن بل من التهديد بفقدان الخيال.
فالحزن فى الحقيقة يمكن أن يعتبر موجودا قائما فى حال كون البدن الطبيعى فى اتفاق كامل مع بيئته ومحيطه الطبيعى. فالنفس (السيكى) تتكيف بكل طاقاتها لتتابع بدقة منحنى القطع المكافئ (بارابولا) لمسار الحياة فى صعوده وهبوطه، دون أية محاولة من جانبها للإفلات بعيدا إلى الأعلى. ومن الأمور المفصحة عن فكر يونج أننا نجده فى هذا المجال، وهو الذى يندر فى كتاباته أن يهاجم الآراء والنظرات المخالفة له، نجده مع ذلك يطلق حملة هجوم إنفعاليه ضد فردريش نيتشه لتمجيده واعلاءه من شأن الغريزة فى مقابل الخيال. فيونج لا يرى بوضوح أن نيتشه كان مخطئا فى ذلك فقط بل كان يرى أيضا أن مثل هذه النظرة تعتبر نظرة خطره لانها تشجع النفس على أن ترمى بحريتها متنازلة عنها(٢٥)».

فالغريزة الطبيعية هى غاية فى القوة. وهى عامل للموت لا يمكن التعاون أو التوافق معه. وعلى النفس (السيكى) أن ترى بوضوح أنها بكل صراعها لا تستطيع أن تغير المسار الهندسى لمنحنى الحياة الطبيعية بأى درجة مهما صغرت من التغيير. وحرية النفس (السيكى) ليست فى قدرتها على إطالة الوجود الفيزيقى. فلابد لها أن ترى أنها لا تستطيع إلا أن «تموت مع الحياة» وأن حريتها هى أن ترفع الفناء البشرى إلى درجة أعلى من الإتصال والاستمرار.

ولكن ماهى قدرات أو طاقات النفس (السيكى) التى تمكنها من ضم واعتناق موتها البدنى فى إطار حياة أكثر شمولا ؟ واجابة يونج الشهيرة على هذا السؤال هو قوله أن على النفس أن تلجأ إلى ذاكرتها ولكنها ذاكرة من نوع خاص. وقد تساءلنا من أين تأتى تلك الصور التى تنعكس فى صور مرايا النفس ؟ اننا نتذكرها. وقد وجد يونج أننا عندما نلاحظ الأطفال عندما يصبحون واعين فاننا نرى ، أن الطفل عندما يتعرف على شىء ما أو على شخص ما - أى عندما يعرف شخصا أو شيئا - فاننا نحس حينئذ أن الطفل له وعى. والكلمة الأساسية الفاعلة فى هذه العبارة هى كلمة « التعرف». فنحن لا نستطيع أن نعيد التعرف Recongnize على شىء لم نكن قد عرفناه من قبل. ونحن نتحدث عن « معرفتنا » لشىء ما عندما ننجح أن نربط ادراكا حسيا جديدا بسياق قائم موجود من قبل وذلك على نحو لا نحتفظ به فى الوعى مجرد المدرك الحس بل وأجزاء من السياق أيضا(٢٦)».

فالوعى إذن هو مسألة إقامة ترابط بين أشياء، منفصلة عن بعضها بالزمن. أو أنه فى الحقيقة وسيلة لنفى الزمن تماما، فنحن عندما نعيد التعرف على شىء ما فنحن فى الحقيقة نقرر أنه قد تكرر حدوثه أى أنه ظل قائما بالرغم من مرور الزمن. فالوعى إذن مضاد للغريزة من حيث أنه

مضاد للزمن. وقصر مرايا الوعى إذن ليس بناءا عارضا مقضى عليه أن ينجرف مع الطوفان بل هو مكان قد حُصِّن تحصينا مطلقا ضد تسرب الضرورة الزمانية ودخولها إليه فى صورة الغزيزة الطبيعية. وتواجهنا بهذا صعوبة جديدة. فإذا كانت ظاهرة الذاكرة هى التى تكشف لنا عن لا زمانية النفس اللاوعية فعلينا أن نتساءل إذن من أين تأتى مضامين الذاكرة؟. وإذا كان ما « تراه »ا لأنا بكشافها هو الصور المنعكسة من الماضى عن طريق الذاكرة - أو بعبارة أكثر تحديدا، إذا كان ما تراه الأنا هو الماضى فى حال من الحاضر الخالد الدائم - فما هو هذا الذى يبعث هذا البحر من الصور الذى يبدو غير محدود والذى يحضر ماثلا فى النفس (السيكى) الواعية؟ ويقودنا هذا السؤال إلى النظر فى نظرية يونج عن اللاوعى التى تعتبر دون شك أكثر جوانب فكره أصالة وقوة .

* * *

ولقد بدأنا مناقشتنا هذه بأن لاحظنا عدة تناقضات فى فكر يونج. فعلى الرغم من أنه قد كتب القليل عن الموت فإنه مع ذلك يقول فى نهاية حياته العلمية الطويلة أن كل ما كتبه كان عن التفاعل بين « الهنا» وبين «الحياة الآخرة». وعلى الرغم من أن استخدام مصطلح « الحياة الآخرة» يوحى بأن هناك اتصال لروح يمكن فصلها. فإن يونج ينفى بكل شدة مع ذلك إيمانه بمثل هذه النظرية. فهو يشير بوضوح إلى أن البدن المنغلق على الروح سيموت قطعا. ولكن النفس (السيكى) عنده هى غير زمنية وبالتالى يبدو أنها خالدة. ومع ذلك فلابد للنفس أن «تمارس تجربة» الموت قبل أن تبلغ اكتمالها. وفى محاولة أن نستخلص دلالة أو معنى من هذه المتناقضات الظاهرة والغموض المتبدى فيها فاننا نظرنا فى نظرته إلى تركيب السيكى بدءا بالأنا أى بمنطقة وعى النفس. فالأنا عنده أمر واقعى فعلا وليست أمر موهوما كما هى عند الهندوكية، ولكن موضوعات بصرها هى صور وليست أشياءا. والصور تشير بالطبع إلى ماهو ورائها. فإذا ما تساءلنا أين هذا الذى هو خلفها اتضح لنا أنها تشير إلى الخلف فى الزمن. ولكنى نعرف صور ماذا هى هذه الصور، كان علينا أن نسأل الذاكرة. والذاكرة فى الحقيقة هى منطقة لا زمنية توجد فيها الأشياء جميعا فى نفس الوقت وإن كانت تبدو للأنا بعيدة فى الزمن.

ويرى يونج النفس (السيكى) فى مجملها على أنها شىء أو عمل ضد الطبيعة Opus contra naturam أى أنها فى صراع أساسى مع الغريزة الطبيعية. وهى لا تستطيع أن تفوز فى هذا الصراع على المستوى الزمنى الفيزيقى. أى أن النفس لا تستطيع أن تطيل حياتها الجسدية. ولكنها على أية حال تستطيع أن تستدعى هذا المستودع المخزون واللازمنى من الصور عن طريق الذاكرة.

وبهذه الخطةوحدها يمكن للنفس أن تموت مع الحياة كفعل من أفعال حياتها، أى ترتفع بالموت الطبيعى إلى مستوى أعلى من الاتصال أى الاستمرار.

وسوف نتبين فيما يلى أن رحلة النفس فى الذاكرة ليست هربا من الموت بل هى دخول فى أعمق أعماق وجودها الخاص. وتبدى يونج للقول بأن النفس تنبع من اللاوعى كان أكثر آرائه استفزازا وإثاره للفرويديين بل إن إبتعاد المدرستين الواحدة منهما عن الأخرى عند هذه النقطة كان أكبر ابتعاد.

ولكن لماذا رأى يونج أن صور وعى الأنا جاءت من اللاوعى. وهو يؤكد أن قوله هذا قد جاء أيضا من الملاحظة التجريبية وليس من مجرد الظن أو التخمين. فيقول أنه وجد فى أبسط مستويات الوعى عناصر غامضة تشير إلى ما يتجاوز حدود الوعى. ويقول: « إن حقيقةإنحباسنا وإنحصارنا فى النفس يترك فينا انطباعا من القوة، حتى أننا نصبح على استعداد بأن نقبل بوجود أشياء لا نعرفها فيها، وهذه نسميها اللاوعى(٢٦)».

ولكن ماهى الأشياء التى لا نعرفها ويعنيها يونج هنا؟ هناك عموما صنفان من الظواهر يبدو أن لهما من الغموض ما يشير إلى ما ورائهما نحو وجود اللاوعى: والصنف الأول يرتبط بما يشير إليه يونج على إنه جانب أوجهة « الظل» من النفس أما الصنف الثانى فيرتبط بتصوره المعروف الشائع عن « النماذج العليا ARCH TYPE»، وسننظر أولا فى ظل النفس .

ولقد لاحظنا فيما سبق أن تحصيل الأنا للصور « IMAGING» له طابع الصـــراع أو التعارض مع قوى الغريزة الطبيعية التى لا تلين. ولكن كيف للأنا أن تميز وأن تحدد هوية هذه القوى المقاومة خاصة إذا كنا نقرر أن كل ما تستطيع النفس أن تلاحظه هو النفس ذاتها؟ ومن الواضح أنه لكى تشتبك الأنا فى صراع مع هذه القوى فلابد أن تعطى لها صوره، أى لابد أن يُشخصوا وبذلك يفترض أن يكون لها مركزها الحيوى الخاص، كما أن للسيكى مركزها فى الأنا. فإذا ما تم لها ذلك أصبحت الأنا قادرة على تجميع صورها الخاصة معتبره نفسها الفارس الجميل الشاب فى صراع مميت مع التنين السفلى أو الجندى ذو الشهامة والاستقامة المستعد دائما لأن يسعى ليجد ويحطم كل الأعوان المختفين للعدو الشرير * .

---

*ملاحظة للمؤلف: لا يجب أن نفهم هذه الاستعارة الشائعة عند يونج علي أنها تتضمن أى تحيز للذكوره. فيونج يري السيكى (النفس) بجملتها علي أنها تجمع خصائص. واعضاء الأنوثة والذكورة معا ANDROGYNOUS ولكن الأنا الواعية تظهر لدي الرجال والنساء علي السواء فى الأحلام وفى الخيال علي أنها بطل مذكر مناضل يبحث عن نصفه الأنثوى المختفى.

ويستخدم يونج استعارة الظل في وصفه لهذا الفعل من أفعال الأنا كي يبين أن الصور التي تراها الأنا مضادة لها هي مع ذلك ليست إلا اسقاطات لها نفسها. وهكذا فإن ما يحدث أن الأنا تنقسم على نفسها، فحقيقة الصراع ليس بين الأنا وعالم معاد معارض لها، ولكنه صراع بين الأنا ولاوعيها الخاص. وهكذا فإن الأنا في كل لحظة من لحظاتها هي في الآن نفسه ما تظن إنها نفسها، وفي نفس الوقت ، الظل، أو العكس لصورها عن نفسها. فإذا كانت الأنا الفارس فهي أيضا التنين الذي يحاول الفارس أن يقتله وبهذا المعنى فإن التنين هو إذا ، هذا الشيء المجهول القابع داخل حيطان سجن، الوعي.

وقد اكتشف يونج وجود الظل نتيجة لسنوات من التجربة مع مرضاه، كما اكتشف أيضا كيف تقع الأنا في شباك هذه الاسقاطات لظلها على العالم وكيف تمسك بها هذه الشباك بقوة وعنف. وحيث أن هذه الإسقاطات هي اسقاطات لا واعيه فليس للأنا سبيل لمعرفة أنها إسقاطات أو ظلال لنفسها على الإطلاق، إذ تبدو لها أنها عناصر صلبة ثابته في العالم نفسه. وكما يقول يونج ، فإن المرء يلتقي بالإسقاطات ولا يصنعها، والأثر الذي يحدثه الإسقاط أنه يعزل الذات عن بيئتها إذ بدلا من أن تكون علاقتها معه علاقة حقيقية فإنها تكون مجرد علاقة متوهمة. وتجعل هذه الاسقاطات من العالم صورة مطابقة للوجه المجهول للمرء (٢٨).

وأبرز نماذج اسقاط الظل على العالم وأكثرها دلالة نجدها في عرض يونج لمصطلح أنيما وأنيموس ANIMA & ANIMUS. وأنيما كلمة لاتينية للدلالة على الروح وهي في صيغة المؤنث. ويلاحظ يونج أن كل شخص، ذكرا أو أنثى، يسقط على الأخرين خصائص قوية من الأنوثة، على حين يرى نفسه في صور ذكورية متميزة فإنه شخص تتملكه في اللاوعي الأنيما أو الروح الأنثويه. ويشير يونج بوضوح بهذه المزاوجه بين الأنيما والأنيموس أن كل شخص هو من الناحية السيكولوجية له قدر متساوى من الذكورة والأنوثة. فكل أمرئ هو أيضا وبقدر متساوى يكون دائما ذاته الواعية وظله اللاوعي. والظل إذن ليس فحسب من اللاوعي بل إن له أثر قوى في تحديد وحصر الأنا: فهو يضيق المساحة التي تستطيع فيها الأنا أن تتحرك وذلك لمجرد أن الأنا ليست على وعي بأنها تحدد نفسها وتحصر ذاتها.

ونستخلص من هذا أن حرية الأنا تتسع فقط كلما استوعبت ظلالها في الوعي أي كلما استطاعت أن توجه كشافها لفهم العالم وتعرف أنه مكون من صورها التي اسقطتهاهي نفسها. وكما سنرى بعد قليل فإن هذا التوفيق والمصالحة الواعية بين هذه المتضادات في النفس (السيكي) هو ما يحدث في تجربة الموت.

ولكن هناك عقبة أو حدود أخرى يضعها اللاوعى أمام الأنا وهى عقبات أعصى على التخطى والتذليل، وهذه فى صورة ما اسماه يونج النماذج العليا الأولية ARCH TYPES * .

وقد اكتشف يونج وجود هذه النماذج العليا الأولية خلال عمله مع أحلام مرضاه. فقد ظل سنوات طويله خلال ممارسته لعمله فى علاج مرضاه يشجعهم على الإفاضة فى وصف وتحليل الصور فى الأحلام ، بكل الطرق الممكنة، مثل التمثيل أو المعالجة المنطقية أو البصرية أوالسمعية أو فى صورة رقص أو رسم أو تشكيل أو صناعة نماذج (٢٩)، وعندما نظر فى نتائج عمله وجد أن هناك :

« موضوعات وعناصر شكاية محددة تكرر نفسها فى أشكال متشابهه أو مطابقة لدى أفراد مختلفين متنوعين تماما. وأذكر هنا من أبرز الخصائص المشتركة الفوضى والتعدد وفرط النظام. وكذلك الثنائية والتضاد بين النور والظلمة أو الغامق والفاتح، والأعلى والأسفل، والأيمن والأيسر، واتحاد المتضادين فى ثالث والرباعية (المربع والصليب) والدائرية (الدائرة والكرة) وأخيرا وجود عملية مركزية وتنظيم اشعاعى يتبع عادة نظاما رباعيا على نحو ما (٣٠)».

ولابد أن نلاحظ مباشرة أن هذه الخصائص جميعا لا تدل على صور بل على طرق مختلفة يمكن أن تنظم بها الصور. وعلى هذا فالنموذج الأعلى الأول لا يمكن أن يرى مباشرة كما لا يمكن أن نرى الضوء منفصلا عما يضيئه أو يسقط عليه .

ولقد توصل يونج إلى الأنتباه لوجود هذه النماذج العليا الأولى عن طريق آخر كان نتيجة لقراءاته البالغة الإتساع. فقد لاحظ فى الاداب القديمة وفى النصوص المقدسة وفى نصوص الأساطير تكرر ورود ما أسماه جاكوب بركها ردت * Jacob Burckhardt «بالصور الأولية» .وقد

---

* ليس هناك ترجمه مقننه للمصطلح ولكنه مكون من البادئه عن اليونانية ARCH بمعني رئيس أو كبير أو أول مثل رئيس الملائكة أو الكهنة أو الدوق الأول الأرشيدوق. وقد فضلت ترجمة TYPE هنا بنموذج بدلا من نمط لأن كلمة نموذج لا تلزم بالمطابقة مثل ما توحى به نمط ونمطيه واستخدمت صفه العليا والأولية للدلالة علي أنها نماذج أولي تعلو عن الواقع المباشر المحسوس وقد فضلتها علي لفظة المثالات التى تستخدمها الترجمة العربية لقاموس لالاند الفلسفى. ج ١ ص ٤٨٦ .والشرح فى كلمات يونج أعلاه كاف فيما اعتقد لنقل المعني المقصود (المترجم).

* مؤرخ سويسرى ١٨١٨ - ١٨٩٧. أشتهر بدراسته لتاريخ الحضارة فى جوانبها المتعددة وخاصة الفنية منها وهو مشهور أيضا بكتابه عن تاريخ الثقافة وبكتابه عن المدنية فى عصر النهضة بإيطاليا (١٨٦٠) وله آراء شهيره فى علم الجمال وتاريخ الفنون(المترجم)

اعتبر يونج « من الظواهر الغريبة حقا أن موضوعات معينه فى الأساطير والخرافات يتكرر ورودها هى نفسها فى أنحاء العالم على نفس الشكل(٣١)» .

بل أن قوالب هذه النماذج العليا والأولية فى هذه الآداب تكرر تماما ما اكتشفه فى احلام مرضاه . وقد استخلص من ذلك أن عليه ليس فقط أن يقول بأن اللاوعى له شكل معين كُلىّ بل وأن يتخذ الخطوة التالية ليقرر أن هناك وعى واحد عالمى تشارك فيه كل نفوس (السيكى) الأفراد. وقد أشار إليه بأنه لا وعى جمعى أو لا شخصى.

وقد ترك يونج مسألة الوضع الميتافيزيقى لهذا اللاوعى الجمعى مفتوحه (فلم يدخل فى التحقق من طبيعة محتوياته أو تحديد كيف يظهر فى النفوس المتنوعة ويظل موحدا فى نفسه مع ذلك) ، ولكنه أفاض فى الحديث عن تأثيره على الأنا الواعية . فهو يدفع بهذا التأثير إلى حد أنه يلاحظ قائلا : «لما كانت هذه النماذج العليا الأولية تتدخل فى تشكيل مضامين الوعى بتنظيمها وتحويرها وإبتعاثها فانها تعمل مثل ما تعمل الغرائز (٣٢)» . فهى مثل الغرائز لها هذا الطابع الذى يطلب الشىء كله أو يرفضه كله كماأنها مثلها غير قابلة للتصحيح. وعلى هذا فإن الأنا تمارس التأثر بها بنفس طريقة التأثير بالغرائز: فهى مثلها قوية ومثلها تهدد الأنا بتحجيمها، وهى تعلو على الأنا كأنها إلهة غير مأمونة الهبات. بل أنها بالفعل يتم تشخيصها لدى العقل البدائى فى صورة ألهة .

ومن ناحية أخرى فإن هذه النماذج العليا الأولية تختلف اختلافا تاما عن جوانب اللاوعى المنتمية إلى ظل النفس. فهى ليست مجرد مرآة لعالم الأنا الواعية كما أنها ليست مجرد مستودع لكل المواد المكبوته أو المنسية . (ويستخدم يونج مصطلح اللاوعى « اللاشخصى» لكى يميزه عن العناصر النفسية المرتبطة بتجربة الأنا الخاصة) .

والأدلة تشير بوضوح « إلى أن اللاوعى يحتوى على مركبات لم تصل بعد إلى عتبة الوعى (٣٣)» .

وحقيقة أن النماذج العليا الأولية يمكن الوقوف عليها فى كل الأديان القديمة وفى تراث كل الأساطير- كما توجد فى أحلام المرضى المعاصرين - تشير إلى أنها ليست فقط لا زمان لها بل وأنها أيضا فطرية . فمن الواضح أنها لم تنشأ من التجربة الشخصية للفرد بل ومن الواضح أيضا أنها تشكل عناصر هذه التجربة . فهى على أية حال سابقة على التجربة .

وقد يبدو هذا موقفا غريبا من عالم تجريبى خاصة وأنه من الأمور الثابتة بالنسبة للموقف التجريبى من الطبيعة الإنسانية منذ أرسطو التأكيد على أن العقل البشرى عند الميلاد صفحة بيضاء

أو Tabula rasa تترك التجربة عليه آثارها المتراكمة. ومع ذلك نجد يونج قادراً على أن يقول ؛ إن النفس قد سبق تشكيلها فى كل جانب من جوانبها (٣٤)،.

والطفل الوليد ، ليس إناءاً فارغا يمكن أن يصب فيه أى شيء مادامت الظروف مواتيه. بل على العكس فإنه كيان فردى بالغ التعقيد والتحديد ولايبدوا لنا غير محدد إلا لأننا لا نستطيع أن نراه مباشرة (٣٥)،.

ولكننا لا نستطيع أن نعرف على وجه الدقة كيف دخلت النماذج العليا الأولية إلى الذهن قبل أن يولد. ويعبر يونج بين الحين والحين عن افتراضه أنها ، مستودع لتجارب الانسانية الدائمة التكرار (٣٦)، وكأنما هناك ذهن واحد نشارك فيه نحن جميعا وتترك فيه الأحداث النفسية اثارا لا تنمحى. فنحن إذن نتلقى هذه النماذج العليا الأولية عن طريق الوراثة (٣٧).

ولهذا السبب يمكنه قول ، إن التاريخ الحقيقى للذهن لا يحفظ فى مجلدات العلوم بل فى الكيان الذهنى الحيوى لكل فرد من البشر (٣٨)،.

وأحد النتائج لهذه النظرية ذات الأهمية الكبرى ليونج واتباع مدرسته أن اللاوعى الجمعى، على الرغم من أن الأنا الواعى كثيرا ما تراه عاملا يهددها بالتحديد والتضييق، فإنه فى الحقيقة يجلب لحدود الأنا إمكانيات للتجربة والمعرفة أعمق بكثيرمما يستطيع الفرد أن يحصله فى مسار حياة واعية واحدة ، فإذا نظرنا إليه بهذا المعنى فإن اللاوعى يبدو مجالا لتجربة لا حدود لإتساعها (٣٩)،. والوعى بمخزنه الواسع من النماذج العليا الأولية ، ليس إذن مجرد نظام فردى محبوس فى كبسولة، بل هو محض موضوعية باتساع العالم ومفتوح لجميع العالم (٤٠)،. وما تدركه الأنا منه على أنه تهديد، ليس إلا لا نهائية النماذج العليا الأولية وهى تومئ واعدة بمغامرة فى منطقة المجهول الذى قد لا يمكن تخيله. فهى دعوة لنمو واكتشاف لا نهاية له، وهو فى كل حالة تَكَشفُ واكتشاف للذات .

وعلينا بعد ذلك أن ننظر بإيجاز إلى العلاقة بين النماذج العليا الأولية وبين الصور. ولا يفصح يونج عن ماهية هذه العلاقة بوضوح فى أى موضع من أعماله ولكننا نستطيع أن نستخلص مما سبق تبيانه عن طبيعتها كيف يرتبطا. ولقد سبق أن لاحظنا أن أى من النماذج العليا الأولية لا يمكن أن يرى، فنحن لا نستطيع أن ننظر إلى أى منها كما ننظر إلى صوره . فهو دائما يكون شكلا وليس مضمونا لما يضيئه كشاف الأنا. بل فى الحقيقة إنه لولا دارسى الأساطير والمحللين النفسيين لما أستطعنا أن نعرف على الأطلاق هذه النماذج العليا الأولية إذ لا يمكن، كما يقول يونج، أن

نكتشفها بأنفسنا. ومع ذلك فليس لنا أن نستنتج من هذا أن هناك طابعا أو خاصية ثابته لهذه النماذج العليا الأولية وكأننا نستطيع أن نصفها أو أن نضع لها فهرسا وكتالوجا. وقد ظل يونج بإصرار يرفض أن يفعل هذا. حقا أن هناك نماذج عليا أولية تتردد كثيرا الإشارة إليها مثل الأم، والبطل، والرباعية، والألوهية والأب والأنيما.

ولكننا نجد فى معالجة يونج أو تلاميذه لأى من هذه النماذج وغيرها أن الخاصية الأساسية لها أنها فى حالة تحول مستمر لما يظهر منها. وكأننا كلما أردنا أن نمسك بشكلها الخالص فإنها تقدم لنا صورة، بينما يتراجع عنها الشكل. فالنموذج الأعلى الأولى للإبنة عندما ننظر مباشرة إلى ما له من شكل نجده يسلم نفسه للمشيقة الأنثى ثم من المحتمل للزوجة، ووراء الزوجه نرى النموذج الأعلى الأولى للأم يظهر، ووراء الأم ... قد نجد اللاوعى نفسه الذى لا يسبر غوره.

ولنحاول أن نضع هذا على نحو أو عبارة أخرى. فقد لاحظنا سابقا أن الصور هى فى الحقيقة انعكاسات، ولكننا لم نقطع بأى شىء عما تعكسه هذه الصور. وليس من شك بالطبع أنها لا يمكن أن تكون انعكاسات لبعضها البعض كما أن المرآة لا يمكن أن تكون انعكاسا لمرآة أخرى. بل فى الحقيقة فإن كل صورة هى انعكاس لما يقوم خارج خط الرؤية لوعى الأنا. ولذلك فإن الأنا عندما تكتشف هذا الانعكاس للاوعى وتحول له ضوء انتباهها الواعى فإن ما تراه هو انعكاس لشىء أكثر عمقا أو لشىء لا تزال الأنا غير مدركه له.

وأريد أن اقترح هنا أن ما يعنيه يونج بالنموذج الأعلى الأولى Archetype ليس هو صورة نموذجية أو قالب أولى يحتفظ بشكله ثابتا ولكنه على وجه أصح سلسلة من الصور المنسحبه المتراجعة التى تحمل الأنا الرائية إلى عمق أعمق من اللاوعى. فهو ليس شكلا يمكن اعادة نسخة فنستطيع أن نتعرف عليه كما نتعرف على الصوره ولكنه مفتتح طريق ملكى*لهذا البحر الذى لا حدود له للمجهول الجمعى وهو بذلك طريق متجدد دائما لاكتشاف الذات. فإن يرى المرء نموذجا أعلى أولى سواء فى نفسه أو فى آخر لا يعنى تحديد شكلا مألوفا بل يعنى المضى فى رحلة تقود إلى ذات المرء المخفية. وبعبارة محددة فنحن لا نرى أبدا نموذجا أعلى أولى ينتمى لشخص آخر. فكل النماذج العليا الأولى تبزغ وتطلع من اللاوعى الجمعى فهى ليست إذن للآخر وحده بل هى لنا نحن

* الطريق الملكى استعاره مستخدمة فى الدراسات الفكرية للتعبير عن الطريق الواسع المفضى والممهد وهو بالطبع مستمد من صور الطرق التى كانت تصنع لمرور مواكب الملوك والقياصره. وأشهر استخدامات الاستعارة عبارة الفيلسوف الألمانى كانت الذى يقول فيها إن الرياضه هى الطريق الملكى للعلم كله. (المترجم)

أيضا. ومن هذا المنطلق نجد يونج وتلاميذه يصرون بوضوح على أن مشاركة المحلل النفسى رجلا أو امرأة فى شفاء المريض ليس مجرد مشاركة من مراقب خارجى، لأن المحلل لا يستطيع أن يواجه النماذج العليا الأولى للاوعى المريض دون أن يواجه ماله أو لها منها (٤١). وبهذا الإيضاح تكتسى استعارة الكشاف تعديلا وإضافة آسرة جذابه. فنحن عندما ننير الموضوعات أمامنا فإنها تظهر كصور. والصور هى انعكاسات، وعندما ندرك هذا فاننا نحول المركز المضىء للأنا الواعى لنكتشف ماهذا الذى تعكسه هذه الصور. وعندما نتبين حينئذ كيف أن كل صورة هى انعكاس لأخرى هى نفسها انعكاس، وعندما نتقدم إذن متجهين إلى الأسفل فى هذا الممر المتطاول لتكشف الذات فإننا نبلغ أخيرا ما يبدو أنه سلسلة لا متناهيه من انعكاسات الضوء. فقصر المرايا ليس إذن إلا بهو مركزى لشبكة واسعة من الممرات المتألقة بأنوار تخطف البصر. وعند ذلك يحدث شىء آخر، فاننا نجد أن ضوء الوعى أى الشعاع الذى وجهه انتباه الأنا ليس هو المصدر الوحيد للإضاءه. بل يبدو أن هذه الإضاءه قادمة من كل الجوانب. فكأنما نحن لم نعد محصورين فى مجموعة نظراتنا للأشياء فى ضوء تجربتنا الشخصية : فنحن لم نعد نضىء بل لقد أصبحنا نحن مضائين ولم نعد ننظر بل أصبحنا موضعا للنظر، ولم نعد مجرد ذوات لأعمالنا بل موضوعات لحركة أبدية خالده. وهذا التوسع المتصل للوعى وهذا التوغل المتعمق للرؤية داخل النفس اللاوعيه للفرد يعنى أكثر بكثير من أنه استراتيجية علاجية أو هروب مسلى فى الخيال، فهو مصير وقدر الوجود الإنسانى لخلق مزيد من الوعى أكثر وأكثر. وكان يونج يشير فى كتابته لقصه حياته إلى تقدم وعى الإنسان فى اللاوعى على إنه الوظيفة الأساسية للإنسان من حيث أنه كذلك. وفى موضع آخر يعتبر المركب الذى يجمع بين الوعى واللاوعى على أنه قمه الجهد النفسى(٤٢). وعلى الرغم من أن هناك مخاطر تتعرض لها الأنا فى هذا الطريق، فالأنا يمكن فى أى مرحلة من مراحل الطريق أن يطغى عليها اللاوعى ويغمرها حاملا إياها فى طياته مما يترتب عليه أخطار أكبر للمرء وللآخرين. فإن يونج يعتقد مع ذلك أن الممكن الاحتفاظ فى هذا الطريق بعلاقة متوازنة (بين الوعى واللاوعى) يسميها الفهم النقدى الحرج Critical understanding(٤٣) .

وهذا الفهم النقدى الحرج يفترض ادراكا كاملا واعيا بالنقطة أو المرحلة التى تلتقى فيها الأنا باللاأنا، ولكن مع تعمق الوعى يترتب عليه أيضا الإدراك بأن اللاأنا ليست شيئا غريبا معاديا، إذ تجد الأنا أن اللا أنا هى داخل حدود النفس وأنها لا تقف موقف التضاد منها بل أنها مكملة لها(٤٤).

وعندما نستطيع أن نرى علاقتنا بلا وعينا بمثل هذا الفهم النقدى الحرج، فإن هذا يعتبر أول ادراك لذواتنا.

والذات متميزة عن الأنا وتعتبر من الوجهة النفسية أسمى منها كثيرا جدا. فمكانتها بالنسبة لمجمل الأنا مثل مكانة الأنا للنفس الواعية وحدها. فهى المركز المطلق لوجودنا النفسى وهى النقطة التى توحد جميع عناصر النفس والتى يدور حولها كل شيء آخر. وقد لاحظنا فيما سبق كيف أنه عندما ترحل الأنا مسافره فى اللاوعى يحدث تغيير عجيب فى طبيعة الضوء. فلا يعود الضوء ينبثق من مصدر واحد وهو الأنا التى تبلور ضوئها وتركزه. بل يبدو الأمر العكس من ذلك إذ تصبح الأنا مضيئة بمصدر عميق من داخلها هى نفسها. والذات إذن هى المصدر العميق للضوء. فالذات هى الشمس التى تدور حولها الأنا (٤٥).

، والأنا تقع من الذات موقع المُتَحرك للمُحرك أو موقع الموضوع للذات وذلك لأن العوامل الفاعلة فى تحديدها تشع خارجه من الذات لتحيط الأنا من كل جانب فهى بذلك أعلى مرتبة وشمولا* . والذات مثل اللاوعى لها وجود مسبق تبزغ عنه الأنا. فهى أيضا تَشكُل سابق لا واعى للأنا. فلست أنا الذى أصنع أو اخلق نفسى ولكنى أنا الذى يتفق أن أُحدث لنفسى(٤٦).

فإذا كانت الذات هى تشكل مسبق لا واعى للأنا فإن هذا يوحى بأن الأنا وهى توسع مجال رؤيتها، فإنها تتحرك باستمرار مقتربه من الذات. وعلى حين أن الأمر كذلك فإنه من الصحيح أيضا أن الأنا والذات لايمكن أن يتحدا ليصبحا شيئا واحدا، وذلك أنه لكى يحدث ذلك فإن هذا يعنى أن الأنا تتوغل بالكامل فى كون اللاوعى وهذا فيما يعتقد يونج ما يستحيل أن يحدث فى مسار حياة واحدة(٤٧). وعلى الرغم من أن الأنا لن تصبح أبدا فى هوية واحدة مع الذات فإنها أيضا لن تستطيع أن ترى الذات برؤية مباشرة، ولكنها مع هذا تستطيع أن تدخل فى علاقة مفتوحة متقبلة للذات باقرارها إن الحد الفاصل بين الأنا واللاأنا هو بالتحديد النقطة التى تمارس منها الذات تأثيرها على الأنا الواعى. وعلى هذا فإن حال وجود الأنا المتفق بحق مع طبيعتها هو حال من الاكتشاف والابداع المتخيل والمستمر للذات. وكل من ينظر إلى هذا الحد الفاصل على أنه مصدر للوحى والإلهام أو نقطة البدء لمغامرات جديدة مدهشه سيجد الأنا تتحول بتأثير الذات. وكل من يتوقف عن اعتبار الحدود الفاصلة للأنا نقطة للصراع ومكان لإلتقاء قوى متعاديه وبذلك لا يرى فى

---

* الكلمة المستخدمة كلمة منطقية تدل على القضية الكلية بالنسبة لقضية جزئية تتضمن نفس الحدود. (المترجم).

الأنا مركزا للسيطرة والتحكم، فسيجد أن هذا الحد الفاصل يتحول عندئذ إلى إفق. والآفاق هى ما يحد مجال الرؤية وهى تقوم لأننا لا نستطيع أن نرى كل شىء. ولكن الأفق ممتد متسع باستمرار. وكلما ارتفعنا بمنظورنا تراجع الأفق واتسعت الرؤية لنا. ويقول لنا يونج إن مجال رؤيتنا له دائما أفقه ولكن لن يجىء فى حياتنا وقت لا نستطيع فيه أن نرتفع ببصرنا. ولكن أين إذن الموت فى كل هذا الحديث .

* * *

أدخلنا فى مناقشتنا السابقة مفهوم تحوير وتشكيل الأنا عن طريق الذات. والحديث عن ظاهرة التحوير هذه تلتقى بشكل أكثر مباشرة مع طريقة تلاميذ يونج فى معالجة موضوع الموت. وإذا ما عدنا قليلا إلى استخدام يونج لاستعارة ومنحنى « الباربولا» فستذكر أن الخصائص الهندسية للمنحنى تحملنا من الميلاد العضوى إلى الموت العضوى دون أن يكون هناك أية إمكانية على الاطلاق لمقاومة قوة هذه الحركة. ومع ذلك فإن النفس لا تكون دائما متفقة متمشية مع المنحنى فى حركته. ففى البداية نجدها تتحرك متثاقلة ثم إذا بها تصعد لتتجاوزه وبعد ذلك نجدها تتمنع متراجعة عند منحى الهبوط. فعندما تدرك النفس لأول مرة أن الكيان العضوى قد اتخذ مسار الهبوط فإن رد فعلها يكون الخوف. فما هو مصدر هذا الخوف؟

ينظر ادجار هرتزوج Edgar Herzog فى كتابه « النفس والموت » فى المصدر الحضارى للخوف من الموت الذى نفترض أنه مناظر مشابه للمنشأ النفسى. فالموت ظاهرة مقلقة مزعجة للطفل والرجل البدائى لأنه تحول للشخص إلى شىء مختفى. فالشخص يختفى. والفهم الأول لهذا إذا ما رجعنا إلى الأساطير هو أن الموت فعل ترتكبه قوة غريبة. وكأنما الموت إذن يبدأ بالقتل. فهو فعل يؤخذ به شىء حاضر بعيدا ويخفى. ويعطى هرتزوج أهمية كبيرة لوظيفة « الإخفاء» التى يقوم بها عامل الموت. وأكثر رموز الموت انتشارا هى الكلب والحية والثعبان والطائر. فالكلاب مثل سربيروس* ، الحارس المخيف لطرطاروس (الجحيم) وهى العالم السفلى الأغريقى ويتميز بأن له أنياب قويه. فهو يمزق اللحم ويكسر العظام. كما إنه كثيرا ما تعتبر القيوط **والذئاب عموما على

---

* من الاغريقية Kerberos وهو كلب له ثلاثة رؤوس يحرس الجحيم فى الأساطير اليونانية (المترجم).

** COYOTE ذئب صغير موطنه أمريكا الشمالية (المترجم).

أنها رسل أو رموز للموت. أما الحيات فلها خصائص غاية فى الاختلاف والقوة. فهى تعيش تحت الأرض وتظهر وتختفى فى فجاءة قوية. ثم أنها علاوة على ذلك تلقى بجلدها مما يوحى بنوع من الخلود أو الشباب الدائم. وكذلك فإن الطيور تبدو وتختفى بسرعة صاعدة فجأة فى الفضاء الفارغ كأنها أرواح تغادر أبدان من ماتوا حديثا. وكثيرا ما تصور الروح فى صورة طائر أو مخلوق مجنح مثل طائر «با» فى الأساطير الفرعونية أو فى صورة كائن خالد مثل الملاك أو الشيروب(الكروبيم*). ولكن الطيور تستطيع أن تقتل بخلسة ووحشية ومن هنا كثيرا ما تتخذ الطيور الجارحة رموزا طوطميه للجماعات المحاربة العسكرية.

وكل هذه التمثيلاتالرمزية للموت لها خاصية الألتهام والاقصاء أو الاختطاف وكلاهما أفعال إخفاء. وإذا جمعنا خصائص كل هذه الحيوانات فى حيوان واحد تبدى لنا على نحو ذو دلالة التنين Dragon. وتظهر التنانين فى تشابه مثير فى عديد من الثقافات التى لا توجد أى علاقة بينها مما يدل على القوة الرمزية للمخلوق. فالتنانين أفعوانيه وهى حيوانات ذات قشور وأنياب كاسره وأجنحه. وتظهر أهميتها النفسية الكبيرة فى حقيقة أنه ينظر إليها على أنها ذات حكمة كبيرة وهى عادة مؤنثة وتقف حارسة لكنوز لا تنفذ أو لأمرأة شابه عذراء كما أنها تطعم على نفسها. ومجموع هذه الخصائص بالنسبة لأى من تلامذ يونج يعنى أن التنين وهو يجمع بين خصائص الكلاب والحيات والطيور ليس إلا تمثيل للحكمة اللانهائية فى لا وعى المرء التى تعد كاملة فى ذاتها. والكنز والعذراء يمثلان الثراء غير المحدود للمعرفة والتجربة. ولذلك نجد تلميذا آخر ليونج هو أريك نيومان* يؤكد أن البكاره والعذرية لا علاقة لها بالطهارة الجنسية ولكنها اشارة إلى الانفتاح على الألوهية. فهى حال من الاستعداد تنتظر دخول قوة اللاوعى إلى الوعى.

ولا يجب أن نغفل حقيقة أن التنانين ليست مخيفة فقط ولكنها تستدعى الصراع والمجالدة. فكلما سمع البطل عن وجود تنين فإنه يعد نفسه للمعركة وعندما يسمع بوجود كنز أوعذراء مأسوره فإن عليه أن يتوقع مباشرة وجود تنين حارس. وبمعنى آخر فإن ما يريده البطل لا يمكن له أن يحصل عليه إلا بعد معركة مخيفة. ولكن ما هذا الذى يريده البطل ولماذا يجب أن يحارب من أجله؟ وفى أوضح مستويات التفسير وأبسطها يمكن القول أن ما يخافه البطل هو فقدان الحياة، ومع ذلك يظل السؤال قائما لماذ عليه أن يحارب التنين من أجل حياته. ونذكر هنا أن يونج

---

*Cherub من العبرية Keroubim بمعني ملاك (المترجم).

* انظر قائمة المراجع فى نهاية الفصل.

لم يغفل الاشارة فى تفاصيل المعلومات عن التنين أنه كائن انثوى وأنه يتغذى على نفسه ولكن تلك هى أيضا خصائص اللاوعى متضمنا الذات. ومع ذلك فإن يونج يحرص بوضوح على أن يذكر القارئ أن الخوف على الحياة ليس خوفا من الأم فإن الاشارة إلى الرمز الأموى هنا هى فى حد ذاتها اشارة تعود إلى الغريزة. فالغريزة بما لها من طبيعة توجهية عمياء هى ما يخافه البطل. وكما لاحظنا فيما سبق فإن النفس بالنسبة ليونج هى دائما كيان ضد الطبيعة. ولابد لها أن تعارض الطبيعة حتى لمجرد أن توجد. وصراع البطل مع التنين ليس شيئا آخر إلا محاولة الأنا أن تحرر نفسها من الغريزة وأن تقاوم القوى القوية للطبيعة آملة أن تحرر الكنز الكبير من الخيال الذى لا ينفد.

ولقد نظرنا بإيجاز فى هذه الرموز لنشير إلى أن الخوف من الموت الناشىء عن طابع الاختفاء لمن يموت حديثا ليس فى الحقيقة خوف من أن يؤخذ المرء بعيدا إلى مكان آخر بل هو خوف من لا وعى المرء نفسة. فما يخافه المرء ليس هو موت البدن أمام القوى الخارجية بل هو موت الأنا بتأثير القوى الداخلية وبمعنى آخر استخلاص الذات للأنا واستردادها لها. فمن البين أن الموت يظهر أولا فى موت الآخر أى أنه حدث طبيعى. حقا أن الموت فى بداية ظهوره عادة فى الثقافات الإنسانية فى صورة قتل وذلك مثل ما كان من أول موت فى الأساطير العبرية الذى كان فى صورة قتل هابيل لأخية قابيل. ولكن هذا يكشف عن خفاء اللاوعى وليس خفاء الميت.

ومع ذلك فإن هذا الالتباس فى الفهم ليس بالأمر الهين. فكما يقول يونج فإن هذا الخلط بين الموت الفيزيقى والموت النفسى يجعل المرء يقرن الموت بالتهالك المتصل للبدن الفيزيقى مما يبعث الاشتياق إلى مراحل مبكرة فى الحياة وإلى صحة الشباب وطاقته الوافرة.

فالخوف من الموت يجعل المرء ينظر إلى الخلف، إلى شىء كان فى الخارج عادة، وأن يغفل ماهو فى الداخل - وماهو سرمدى لا زمن له(٤٨).

ويبدو هذا الخلط، كما يبدو فَضْه وإزاحته بأوضح ما يبدو مصورا فى قصة جلجامش* التى هى واحدة من أقدم قصص العالم. فبعد موت صديقه انكيدو يدرك جلجامش لأول مرة كونه

---

* Gilgamesh: اقدم المعروف من قصائد الملاحم مكتوبه باللغة الآكاديــه فيمـا بين النهرين فــى الألف الثالثة قبل الميلاد. وأقدم نصوصها منقوشه علي ألواح عثر عليها فى مكتبة من القرن السابع فى نينوى وكان ذلك عام ١٨٧١. وتقص الملحمة عن البطل النصف إله جلجامش (وهو ملك تاريخى لأوروك من الألف الثالثة قبل الميلاد) وعن صديقه انكيدو. وبعد صراع من الالهه يتسببون فى موت انكيدو. فيذهب جلجامش فى رحلة للبحث عن سر الخلود الذى يستعصى عليه. وتحتوى الملحمة أيضا علي قصة طوفان شبيهه جدا بالقصة الواردة فى سفر التكوين من التوراه (المترجم).

هو نفسه فانيا ويشرع فى مغامرة طويلة للبحث عن سر الخلود. وتقص الحكاية أو الملحمة عن لقاءات غريبة فريدة مع كائنات خارقة للطبيعة. مما يعتبر بالنسبة للمفسر من مدرسة يونج أن جلجامش انما يصطرع مع لا وعيه. وعندما تسرق حيه عشب الشباب الدائم (وليس الخلود) من جلجامش وقد اعطى له قبل ذلك اثناء مغامرته فإن الحية تنزع جلدها وتلقيه وهى تختلفى فى بركة ماء، وعند ذاك فقط يقبل جلجامش بحقيقة أنه فانى ويعود إلى ضوء النهار الكامل فى عالم الوعى.

وعندما يناقش يونج تقبل البطل (أو الأنا) للفناء الفيزيقى تم تقبله بعد ذلك لحكمة النفس المخفية فإنه يستخدم مصطلح القربان أو التضحية. والقربان أو الضحية يبدو أنه كان التعبير الملائم هنا، وليس ذلك فقط لأنه يتعلق بدمار وهلاك الأنا بل لأنه يثير سؤالا أعمق عن من تنتمى إليه الأنا. فالقربان له دائما طابعا خاصا وهو أنه يعنى التضحية بما هو للمرء وبما تقترن هويته بهوية المرء وهو فى نفس الوقت يعنى التضحية بما هو خاص ينتمى إلى الآلهة. فالأنا تقدم كتضحية أو قربانا لأنها لى ومع ذلك فإن الآلهة – أو اللاوعى – الذين تقدم لهم الأنا هم أنفسهم مصدر هذه الأنـــا (٤٩). ومن المهم أن يكون القربان طوعيا اراديا. والآلهه لا تقبل القربان قبل أن يقدم لها. وكذلك اللاوعى فإنه لا يبتلع الأنا فى داخله دون أن تكون واعية بذلك. فهو إذن اختيار كما أنه فعل من أفعال فهم الذات. فالأنا يمكنها أن تموت فقط فى فعل من أفعال الحرية.

وهذه التضحية الواعية بالأنا إلى اللاوعى أو بمعنى أدق للذات التى هى المركز للاوعى، هى على وجه التحديد تجربة الموت التى يعلن يونج أنها ضرورية لبلوغ النفس تحققها واكتمالها. فهذه التضحية هى طريق النفس أن تأخذ موت البدن إلى نفسها وأن تمضى إلى مستوى أعلى من الاستمرار والاتصال. وقد أسمينا هذه النظرة إلى الموت أنها « عتبه». فالإنقطاع أو عدم الاتصال الحق الذى يهدد به الموت يعرض لها فى صورة ارتفاع إلى حال أعلى من الوجود وذلك ما تقاومه الأنا بشده فى مبدأ الأمر. فالأنا تنظر أولا إلى الغريزة الطبيعية على أنها عدو يجب أن يقاوم. ولذلك تشتبك فى صراع مع الغريزة على النحو الوحيد الذى تستطيعه. أى من خلال الصور. والالتباس وسوء الفهم هنا هو فى اعتقاد الأنا أن صورة الغريزة الطبيعية هى الغريزة الطبيعية وليست شيئا ابتدعته الأنا نفسها. وعند ذاك تصبح الأنا منقسمة على نفسها إذ هى لا تصطرع مع الغريزة بل مع ظلها الذى اسقطته ويترتب على ذلك أن الطريق الصحيح لحريتها أى الخيال. يصبح مغلقا تماما. ولذلك فإن الغريزة إذن لا تهدد بالموت من حيث هو بل بموت الخيال.

ولذلك فإن النفس (البطل) عندما تلتقى بالتنين المنعكس اسقاطه (أى باللاوعى) فعليها أن ترى أن هزيمة التنين ليست هى ما سيجعلها تتغلب على الموت بل هزيمة البطل. الصورة بفهم

أعمق للذات. فالمعركة لا تكسب حتى ترى الأنا أنها هى نفسها طرفى الصراع. وعندما تفعل ذلك تتحرك مقتربة للذات وتدرك مقرة بوعى أكبر بطبيعتها اللامكانية واللازمانية.

ويعبر يونج عن هذا التوسع الذاتى للأنا بكلمة تحول Trans formation وما يعنيه هنا ليس هو تحول للوجود الكائن بل تحول للطاقة حيث تفيض خارجه من اللاوعى إلى الوعى. ويحدث من هذا تفجر كبير للخيال فى الأنا الواعية. ولم يتم التعبير عن هذه النظرة فى كل الكتابات اليونجيه بأوضح مما عبرت عنه أعمال جيمس هيلمان James Hillman.

ويبدأ هيلمان بقبول التمييز الذى يقيمه يونج بين الموت العضوى والنفس على أنه أمر محورى ويؤكد بعد ذلك أن فهم الموت على إنه حدث عضوى أو طبيعى ليس إلا « وهما وتخيلا من الأنا، ويشير لهذا إلى الأنا على أنها « أكبر ممثل للالتزام بالحرفية والتوجه نحو العينية والتشبث بالواقعية (٥٠)».

ويتجه هيلمان إلى الأساطير اليونانية يلتمس فيها مفاتيح الفهم الصحيح للموت ليميز بين الموت كحدث طبيعى أو تحت أرضى وبينه كحدث من العالم السفلى.

والتفرقة التى يقيمها هيلمان بين ماهو تحت أرضى وماهو من العالم السفلى هى تفرقة حاسمة جوهرية.

والاغريق كانوا يرون الأرض كما نراها نحن أى الأرض الملموسة والتربة التى نطأها بأقدمنا. وإذا كان صحيحا أن البدن سيعود إلى التربة فليس صحيحا مع ذلك أن النفس ستعود معه حيث أن لها وجود متزامن فى العالم السفلى أو العالم الذى يسوده هاديس *ذو الوجه الأسود.

وقول يونج أن النفس لها وجود آخر متزامن فى العالم السفلى لا يعنى أنه يقصد أنها سوف تذهب فيما بعد إلى هناك - بل أنها هناك فعلا. فالنفس موجوده فى نفس الوقت فى « العالم السفلى» للذهن الواعى وفى العالم السفلى للاوعى التحت أرضى Chthonic ** وهاديس حاكم

* هاديس Hades فى الأساطير اليونانية من التيتان وهو ابن كرونوس Cronns و Rhea ريا واخو الإله زيوس وبوسيدون. وبعد مقتل كرونوس اصبحت مملكة العالم السفلى من نصيب هادس التى يحكمها مع ملكته برسيفون مسيطرا علي القوي الجهنمية وعلي الموت فيما يعرف باسم « بيت هاديس». (المترجم)

** Chtonic من الأغريقية Chthon بمعني أرض أو تربه. وتطلق فى الأساطير اليونانية علي الآلهة والأرواح والكائنات الأخري التى تسكن تحت الأرض. وتطلق الكلمة أحيانا علي زيوس نفسه (المترجم).

طرطاروس هو أخو زيوس وهو الاله المسيطر على العالم السفلى. والعالم السفلى هو مقابل تماما للعالم العلوى وتشير ظلمته أنه جانب الظل وان الظلال التى توجد فيه ليست إلا ظلال النفوس التى تسكن فى النور. ولكن كيف عرفنا هذا ؟ لقد عرفنا هذا من الخيال وعلى وجه الخصوص من أكثر مصادر الخيال حيويه : ونعنى به الأحلام. ويعترض هيلمان بشده ويهاجم التصور الذى يقول أن العالم الخيالى للأحلام هو عالم غير واقعى وأن العالم الفعلى للأنا هو العالم الواقعى. فهو يرى أن هذا المفهوم هو حيلة أخرى من حيل الأنا. ولكى نمسك بالأنا وهى ترتكب هذه الحيله علينا أن نعلمها كيف تطلق الخيال - الذى عن طريقه تستطيع أن نرى فى عالم الظلال السفلى. فإذا كانت مهمتنا العلاجية أن نسير بالأنا إلى الخلف على جسور الأحلام لنعلمها كيف تحلم فإن علينا أن نعكس الأجراء المعتاد أى أن نترجم الأنا إلى لغة الأحلام بدلا من أن نترجم الاحلام إلى لغة الأنا. وهذا يعنى أن نطبق على الأنا عمل الحلم فنجعل منها استعاره فنرى واقعها من خلال ذلك(٥١). ونرى فى هذا النص تعبير عن مقوله يونج إن الأنا هى خليقة النفس ومن صنعها وهو الرأى الذى ازعج الفرويديين وأغضبهم كثيرا لأنهم ينظرون إلى اللاوعى على إنه بالتحديد ما كبتته الأنا فيها.

* * *

كما يحاول هيلمان أن يرينا أن ترجمة الأنا إلى لغة الاحلام يعنى التخلى عن فهم المرء لنفسه على أنه بطل:

« فمن خلال تطبيق عمل الحلم فاننا نغير المنظور من اتخاذ الأساس البطولى للوعى إلى اتخاذ الأساس الشعرى للوعى حتى ندرك أن كل واقعة من أى نوع هى قبل كل شىء صوره خياليه من صنع النفس .. وهكذا فإننا نشتغل بالاحلام لا لتقوية الأنا بل لإقامة واقع نفسى، وصناعة الروح بنوع من التخثر* للخيال (٥٢)».

وهذا التحول من البطولى إلى الشعرى يعنى أن الأنا لا تعود محكومة بالعقل كما يحدث فى حكم الاله الواحد بل إن ما يسيطر عليها هو اللاوعى عن طريق الخيال كما يحدث فى حكم الآلهة المتعددة.

---

* أى تحوله من حاله السيولة إلى درجة من الصلابة (المترجم)

وهكذا فإن هيلمان يدعونا إلى « وعى متعدد الالهه* سواء كان ذلك على نمط الديانة الأغريقية أو بدلالة علم نفس النماذج العليا الأولية** . وفيما يؤكد هيلمان على التوازى بين تفكير يونج أو علم نفس النماذج العليا الأولية وبين نظرة الأغريق إلى العالم فإنه يلاحظ « اننا نبدأ دائما بالأنا على حين يبدأ الأغريق بالآلهة(٥٣)». ولهذه الملاحظة نتائج مثيره . فما دام أن النماذج العليا الأولية (أو الآلهة) تقوم مستقلة تماما عن أناواتنا (جمع أنا) فإن هذا يترتب عليه أن مصدر النفس ليس مصدرا شخصيا بل غير شخصى. ووظيفة الانسان ـ كما فهمها الأغريق ـ هى أن يجذب الروح .. « إلى مزيد من الاقتراب من الالهه الذين هم غير انسانيين ومع ذلك فإن الروح بطبيعتها مرتبطة رباطا سابقا إلى لا إنسانيتهم هذه . وأن يغفل المرء أو ينسى هذه القوى ـ وأن يؤمن المرء أن حياته هى شيء له أو أن مشاعره وعواطفه شخصية، أو أن العلاقات الشخصية وحدها هى التى يمكن أن تقيم الجماعة أو تكون عوضا عن العلاقة مع الالهه ـ فإن هذا لا يعنى فقدان المرء لإنسانيته . فما هو انسانى لا يمكن التفكير فيه أو تصوره دون خلفيته اللاإنسانية . وأن يقتطع المرء من واقع النماذج العليا الأولية المشخصة يعنى أن يكون روح مبتوته منقطعة (٥٤) .

وهكذا يتضح لنا الأمر أخيرا : فالموت هو إذن التضحية بالأنا قربانا للاوعى، وهو ادراك أن الأنا تنتمى إلى العالم السفلى للظلال . والتحول الذى يتحقق مع التضحية أو القربان تنطلق عنه طاقات كبيرة جدا من الطاقة النفسية تحل بالوعى فى صورة الخيال ـ ولكنه خيال له من القوة الشعرية ما يجعلنا ندرك أنه خالقا للروح وليس مخلوقا منها . وأن يموت المرء يعنى أن يعود إلى المصادر اللاشخصية الخالدة للنفس . ومع هذا فالموت ليس حركة ضد الحياة بل هو ـ على حد قول هيلمان ـ « تطلب لحياة أكمل من خلال تجربة الموت (٥٥)» .

ولقد وصفنا خصائص نظرة يونج إلى الموت وصنفنا هذه الخصائص تحت استعارة العتبة . ونستطيع أن ننظر الأن كيف تنطبق هذه الاستعارة على مجمل تفكيره كله . فالعتبة فى هذه الحالة تحدد النقطة الفاصلة بين الوعى واللاوعى . وأن يعبر المرء العتبة من الحياة إلى الموت تعنى أن يعبر من « العالم العلوى » للذهن الواعى إلى العالم السفلى للنفس المخفية . فهل هذا بالمعنى الدقيق موتا ؟ ليس هناك شك فى أن اتباع يونج كانوا جميعا يرون إن هناك موت حقيقى للأنا فى هذا التحول . وحقا أنه إن لم تتم التضحية بالأنا بكامل ادراك الوعى بحرية كاملة لبزوغ اللاوعى [illegible] مازال . [illegible] فلن يكون هناك موت أو حياة . وبالطبع فإن البدن [illegible] فى الأرض [illegible] أثر . ولكن هذا حدث يستوى تماما عند [illegible] . طالما أن هذه النفس قد اصطرعت مع تنين غرائزها وفقدت ذاتها [illegible] الشعرى للآلهة .

ومن خصائص النظرة إلى الموت عند كل أولئك الذين نسميهم « مفكرى العتبة » القول بأن الروح تصاعد وليس مجرد أن تبقى وتتصل. فالموت هو المفرق الذى عنده تتحرك الروح إلى مستويات أعلى من الوجود. فهو نمو أو اتساع الأنا نحو شمولية متزايده باستمرار. ولقد لاحظنا فيما سبق أن النموذج الأعلى الأولى ليس فى ذاته موضوعا للرؤية ولكنه على الأصح سلسلة من الصور المطواعة التى تسلم الواحدة منها نفسها للأخرى فتحمل الأنا الباصرة إلى أعماق أكثر عمقا فى اللاوعى. فهناك لا نهائية تنفتح أمام اتساع النفس وكأنها شيء ينفتح بصفة مستمرة. ومن هذا يتضح لماذا لا يستطيع يونج من ناحية أن يتقبل النظرية البسيطة عن خلود الروح ولماذا يستطيع من ناحية أخرى أن يتحدث عن القدرات الغريبة للنفس التى تتحدى بها حتى القوى المكانية الزمانية للموت.

وسنرى كيف أن يونج يشارك جميع مفكرى العتبة فى اعطاء أولوية للرؤية كحال من أحوال الوجود. فعندما يفهم الموت على أنه عتبه إلى مستوى أعلى فإن البصر فى هذا الحالة هو طريقة عبور العتبة. فذاك الذى يرى المستوى الأعلى يوجد بالفعل فيه. ويونج يرى أن الرؤية أى الابصار هى كل شيء. ومن هنا قيمة وقوة استخدامه « للصورة » فى كل تفكيره.

فالصورة تفترض دائما وجود الرائى. وكذلك فإن من الأمور الدالة على هذا الموقف أن تلميذه هيلمان عندما وضع كتابه الأساسى والذى هو محاولة لتخطى ما يسميه التصوفيه الفرويديه فإنه يسميه إعادة الرؤية لعلم النفس* . فهو يرى أن الحياة كلها يجب أن تكرس لتوسيع مجال الرؤية حتى وإن كان ذلك من خلال الوسائل التى يراها الآخرون غامضة أو لا يعتمد عليها - ويعنى بها الأحلام والخيال.

ولقد أكدنا فيما سبق على الفارق بين يونج وفكر الهندوكية كما تتبدى فى الأوبانشيدات. وقد ظهر هذا الفارق بوضوح فى رفض يونج اعتبار الأنا وهما. ولكن يبدو أن هذا الفارق يتقلص، إن لم يلغى تماما، بما يراه من توسع لا نهائى للأنا. ومع ذلك فالحقيقة أن يونج وتلامذته يحافظون على هذا الفارق بينهم وبين الهندوكيه سواء بمضمون فكرهم أو بما يعبرون عنه من مزاج شخصى. ويمكن التدليل على ذلك على نحو يبقى فى الذاكرة دائما بالاشارة إلى الرؤية التى رآها يونج خلال مرض خطير ظن (مخطئا) أنه سيكون مرضه الأخير. ولابد أن هذه الرؤية قد تركت انطباعا عميقا

---

* Revisioning Psychology

عند يونج لأنه يبرزها بوضوح فى كتابته لتاريخ حياته ويشير إليها فى العديد من خطاباته. ففى خطابه إلى الدكتورة كريستين بتاريخ عام ١٩٤٥ نراه يشير إلى تجربته هذه على أنها «لمحه إلى ما وراء الحجاب». فهو يقص أن الصعوبه الوحيده التى وجدها فى حلمه هذا كانت فى التخلص من البدن ولكن عندما نستطيع أن نتخلى، عن الاراده الحمقاء لأن تظل حيا وعندما يبدو كأنك تسقط فى ضباب لا قاع له فعند ذاك تبدأ حياتك الحقيقية لكل ما قصدت أن تكونه ولم تستطيع أبدا أن تحققه. وهذا شيء رائع روعه لا توصف. فلقد أصبحت حرا تماما وكلا مكتملا كما لم أشعر أبدا من قبل».

وفى هذه الرؤية وجد نفسه يصعد فوق الأرض حوالى ١٥,٠٠٠ كيلو متر على الطرف الجنوبى للهند. واحس فجأه أنه على وشك أن يصل إلى «المعرفة الكاملة». ورأى على مبعده صخره سوداء تبين أنها معبد ووجد فى داخل المعبد حكيم هندى جالس وكأنه تشخيص لحكمه الشرق. ويصف يونج هذه اللحظة على أنها «احتفال صامت غير مرئى يتخلله شعور بالنعيم لا مثيل له ولا يمكن وصفه على نحو لم أكن استطيع أن أتصور قبل ذلك أنه فى متناول التجربة الانسانية. فالموت هو أصعب الأشياء من الخارج وطالما نحن فى خارجه. اما إذا صرت فيه فانك تذوق اكتمالا وسلاما وتحققا حتى لا تريد أن تعود (٥٦)».

وبعد قليل وصل رسول ليعلمه أن وقته لم يحن بعد وأن عليه أن يعود للأرض وهو ما فعله بكل رفض وعدم رغبة.

فلا بد لأصحاب فكر يونج أن يعودوا دائما للأرض. فمهما كان التعميم الذى يقوم وراء موت المرء فلابد أن يصل الرسول الذى يمثل رفض الأنا وعدم رغبتها فى اسقاط كشاف رؤيتها. وعلى الرغم من أن هيلمان يكتب بتحمس عن النفس ذات الالهه المتعددة وعن موت الأنا الحرفية فمازال الأمر قائما مع ذلك بأن النماذج العليا الأولية (أو الالهه) التى تقوم فى الروح هى النماذج العليا الأولية لشخص ما. وعلى الرغم من الأنا تصبح «خيالا متخثرا» فإن ذلك يظل مع ذلك خيال شخص ما. فالروح والخيال والنماذج العليا الأولية وكل ظواهر النفس الأخرى لا تطرأ غير مترابطة فيى خليط لا حدود له، ولكنها جميعا تطرأ لشخص ما. فالنفس عند هيلمان قد تكون قائلة بتعدد الآلهة ولكنها ليست قائلة بالحلول أى بوحدة الوجود Pantheism. فآلهة الأولمب هم آخر الأمر مؤدين ممثلين، وحياتهم ليست مهايا خالصة بل حبكات دراماتيكية وليس موطنهم السماوى هو ضوء «الكل» الصافى بل مسرح مضيء بالأضواء الملونة. وتوجد الآلهه الأغريقية لتعترف بها الذات الباصرة لا لتصبح هى هذه الذات.

فما من أحد من اتباع يونج يتخلى عن مفهوم الكائن الذى يحتل المركز. فإذا كانت هناك رؤية فلا بد من أن يكون هناك من يرى ولا يمكن أن تكون الرؤية مجرد ضوء غير مرئى. فليس لنا أن ننسى أن اكتشاف اللاوعى بالنسبة ليونج جاء أساسا مع اكتشاف الذات التى هى مركز اللاوعى كما أن الآنا هى مركز النفس الواعية. ولقد فحصنا فيما قبل استعارة الضوء الكشاف القوية الدلالة. ولكننا لم نشير إلى أن ما كان غائبا فى استعمال يونج لهذه الاستعارة، وإن كان دائما متضمنا هو الاشارة إلى وجود شخص ما يمكن له أن يرى الصور التى يكشفها الضوء. ولقد تبينا أن الضوء يأتى من المستويات العميقة للنفس بل قد يمكن القول أنه يصدر عن النفس ذاتها.

ومع ذلك فلابد أن يكون هناك من يمسك بالكشاف بضوئه أو من يرى ويبصر الصوره. فهو ليس مجرد ضوء بلا مركز. وقد رفض يونج بصفة مستمرة أن يتخلى عما أسماه « الفهم النقدى الحرج» Critical understanding .

فاليونجيون يعرفون إن إسقاط الفردية يعنى السقوط فى كون لا مرئى ولا مركز له مما لا نهاية له من الصور المنعكسة. ولكن من هو الذى لا يسمى ولا يعين أو يميز والمبصر غير المرئى الذى يحمل الضوء ويدرك الصور؟ إن اليونجيون واهمون فى إنه ليس الأنا. فمن هو إذن وماذا هو؟ هل يمكن أن يكون الذات؟ ولكن الذات نفسها ينظر إليها فى آخر الأمر على أنها اسقاط أو نموذج أعلى أولى.

وليست وقفتنا هذه هى مجرد وقفه أو اشارة إلى مسألة إغفال هين ضئيل الشأن بل هى وقفه عند صعوبة لها تأثيرات بعيده على التفكير فى مسألة الموت. فهناك أساسا اتجاهان يمكن للمرء أن يتخذهما بدءا من هذه النقطة. فالمرء من هنا يستطيع إما أن يحدد ويسمى مركز الرؤية، وأما أن يمضى متقدما إلى منطقة أعمق غير محدوده للروح دون توجس من أن يفقد حدود الوجود الفردى. وقد اتخذ الاتجاه الأول الوجوديون الذين سنناقشهم فى فصول تالية من هذه الدراسة. أما الاتجاه الثانى فقد اتخذه مجموعة متميزة من المفكرين نتجه الآن بعد ذلك إلى النظر فى مواقفهم .

Notes

1- Memories, Dreams, and Reflections, p. 299.

2- Letter of 12 October, 1956, Collected Works, Vol. II, P333.

3- Memories, Dreams, and Reflections, p.306.

4- The Letters of C.G. Jung; Vol. I, p. 256.

5- 22 December, 1950, The letters of C.G. Jung, vol. I. pp.568 ff.

6- "The soul and Death" in feifel, ed., the Meaning of Death, p. 6.

7- Ibid., p. 6.

8- Ibid., p. 10.

9- Ibid., p. 7.

10- Ibid., p. 8.

11- Ibid., p. 10.

12- Ibid., p. 6.

13- Suicide and the soul, p. 60.

14- Ibid., p. 63.

15-A useful guide to the definitions and function of these terms in Jung's thought may be found in Jolande Jacobi'sThe Psychology of C.G. Jung.

16- "Spirit and Life, "Collected Works, Vol. VIII, p. 323.

17- Basic Writings, p. 246.

18-"Phenomenology of the Spirit in Fairy Tales,"Psyche and Symbol, p.61.

19- "Spirit and Life, " p. 323.

20- Ibid., pp. 323 ff.

21- Ibid., p. 323.

22- Ibid., p. 328.

23- COLLECTED WORKS, VOL. V, P. 137.

24- "Stages of Life," Ibid., p. 388.

25- "On the Nature of the Psyche," Basic Writings, p.40.

26- Ibid., p. 39. My italics.

27- "Pychological Commentary on " The Tibetan Book of the Great Liberation, "Collected Works, Vol. IX, p. 479.

28- "Aion," Psyche and Symbol, p.8.

29- "On The Nature of the Psyche," Basic Writings, p. 72.

30- Ibid., p. 73.

31- Two Essays on analytic Psychology, p. 75.

32- "On the Nature of the Psyche," Basic Writings, p. 75.

33- Two Essays on Analytic Psychlolgy, p. 137.

34-"Psychological Aspects of the Mother Archetype, "Basic Writings, p. 332.

35- Ibid., p. 330.

36- Two Essays on analytic Psychlolgy, p. 79.

37- Psychology of Religion, P. 64.

38- Ibid., p. 41.

39- Two Essays on Analytical Psychlolgy, p. 194.

40-"Archetypes of the Collective Unconscious, "Basic Writings, pp. 305 ff.

41- See Hillman's discussion of this issue in Suicide and the Soul, Part Two.

42- On the Nature of the Psyche," p. 81.

43- Two Essays on Analytical Psychology, pp. 173. ff.

44- Ibid., pp. 186 ff.

45- Ibid., pp. 250 ff.

46-"Transformation Symbolosm in the Mass, "Psyche and Symbo l, p. 209.

47- "Aion," p.22.

48- Symbols of Transformation, collected Works vol. V, p. 404.

49- Psyche and Symbol, pp. 206 ff.

50- "Dreams and the Underworld." p. 278.

51- Ibid., p. 285.

52- Ibid., p. 304.

53- Revisioning Psychology, p. 192.

54- Ibid., p. 193.

55- Suicide and the soul, p. 63.

56- The Letters of C.G. Jung, Vol. I, pp. 157 ff.

Bibliography

Herman Feifel, ed., The Meaning of Death (New York: 1959).

Edgar Herzog, Psyche and Death, tr. David Cox (New York: 1967).

James Hillman " The Dream and the Underworld," Eranos Jahrbuch 1973 (Leiden: 1974).

------ Re-visioning Psychology (New York: 1975).

------ Suicide and the Soul (New York: 1964).

Jolande Jacobi, The Psychology of C.G. Jung (New York: 1973).

C.G. Jung, Answer to job, tr. R.F.C. Hull. (New York: 1970).

------ The Archetypes and the Collective Unconscious, Collected Works, Vol. IX, Part One, tr. R.F.C. Hull (Princetion: 1968).

------ The Basic Writings of C.G Jung, ed., Violet S. de Laszlo (New York: 1959).

C.G. Jung Letters, ed. Gerhardt Adler and Aniela Jaffe, tr. R.F.C. Hull. (Princeton: 1973).

----- Memories, Dreams, and Reflections, trs. Richard and Clare Winston (New York: 1963).

----- Psyche and Symbol, ed. Violet S. de Laszlo (New York: 1958).

----- Psychlolgy and Religion (New Haven: 1938).

----- Structure and Dynamic of the Psyche, Collected Works, Vol. VIII, tr.R.F.C. Hull (Princetion: 1969).

----- Symbols of Transformation, Collected Works, Vol. V, tr.R.F.C. Hull (Princetion: 1967).

----- Two Essays on Analytic Psychology, tr. R.F.C. Hull (New York: 1969).

Erich Neumamm. The Origins and History of Consciousness, tr. R.F.C. Hull (New York: 1964).

الموت من حيث هو عتبه

- الـــــرؤيـــــة

١٠ ـ الافلاطونية المحدثة* والفلسفة الهرمسية

---

* الأفلاطونية المحدثه: Neoplatonism : مؤسس هذه المدرسة هو افلوطين(حوالى ٢٠٥ ـ ٧٠ ميلاديه). وقد ولد افلوطين فى مصر ودرس على يد أحد اساتذة الاسكندرية وهو امونيوس ساكوس. وسافر بحثا عن الحكمة إلى فارس ولكنه بعد ذلك هرب إلى انطاكيه وروما عام ٢٤٤ . ويدأ أفلوطين فى اقامة مدرسة فلسفية تحت رعاية الامبراطور جاليتوس. وبعد موت جاليتوس بقليل مات افلوطين بالجذام وهو فى نوع من النفى السياسى. وأهم أعماله هى الأنيادات Enneads التى كتبها فيما بين ٢٥ ـ ٢٧٠ وجمعها تلميذه بورفوريوس Porphyry . وتسمى انيادات من الكلمة الأغريقية Ennea بمعنى تسعة لأن كل من الكتب الستة يحتوى على تسع فقرات أو أقسام ولهذا تسمى التاسوعات. وقد تبع أفلوطين ما يعرف بالخطاب الثانى لأفلاطون (الذى ثبتت عدم صحة نسبة إلى افلاطون) وقسم عالم المعقولات إلى ثلاثة أقسام: الواحد، ثم العقل أو النوس Nous والروح. والواحد متعالى تماما وهو موضوع يستعصى على المعرفة ولكنه موضوع للعبادة والشوق. أما عالم العقل فهو عالم الأفكار أو التصورات وتعتبر أفكارا فى عقل الواحد وإن كانت تعتبر أيضا عالم العدد. وأخيرا توجد الروح فيما تحت العقل وهى غير جسدانيه ولكنها جوهرية وخالده وقادرة على التناسخ. وتحت الأرواح يوجد الكائنات التى تقطن الطبيعة ولكنها تعتبر سلبيه حتى لا تعتبر مشاركة فى الوجود على الأطلاق.
وبعض الأرواح، وليس كلها تغرق فى الاجساد الأرضية والتى تعتبر شريره منها أرواح أخرى سماوية. ولكن العالم ككل هو أيضا كيان حيوى حى أو مثال للروح الواحده. وأكثر أفكار افلوطين فى شيوع نسبتها إليه واتصافه بها هو مبدأه فى أن الواحد يفيض مثل ما يفيض الضوء من الشمس لخلق عالم العقل، وهذا بدوره يفيض فى عالم الروح. ويظل الأمر غامضا فى فلسفة أفلوطين هل هذه الفيوض هى فعل خلاق سعيد من المبدأ الخلاق الأول أو نوع من الخيانة والسقوط. وعلى أية حال فإنه من تأمل المبدأ الأعلى يتلقى ماهو فى الدرك الأسفل شكله وطابعه. وكذلك فإن الأرواح الفردية توجد كانعكاسات للروح الكونيه الواحدة ولابد أن يكون هدفها هو تأمل الأعلى والدرجات العليا للحصول على الضوء والحيوية عن طريق استغراقها فى الواحد. وتعتبر الأفلاطونيه المحدثة خليط بين فلسفة أفلاطون مع مذاهب دينية وفيثاغوريه وغيرها من المذاهب القديمة. وترجع إلى افلوطين وتاسوعاته وقد أضاف إليها بورفوريوس عناصر ارسطيه. وطورت مدرسة اثينا الأفلاطونية المحدثة فى اتجاهات لاهوتيه عند المسيحية وخاصة فى أعمال بروكلوس من القرن الخامس. وفى الأسكندرية حدث امتزاج بين عناصر الأفلاطونية المحدثة والمسيحية وتطور هذا الاتجاه فى أعمال بوثيوس. وقد كان للأفلاطونية المحدثة تأثير عميق على فلسفة العصور الوسطى وفلسفة عصر النهضة وكذلك بالطبع على الفلسفة الإسلامية واليهودية على الرغم من الفارق الكبير بين الإله فى الأديان السماوية وبين الواحد فى الأفلاطونية المحدثه. راجع قاموس اكسفورد فى الفلسفة، انظر أعلاه ص ٢٥٩ .

الفلسفة الهرمسية*

فى عام ١٤٦٠ ميلادية عاد راهب إلى مدينة فلورنسا راجعا من مقدونيا حيث أرسله كوزيمو دى مدتشى Cosimo de Medici** ليجمع مخطوطات قديمة. وكان من بين مشترياته كتاب كبير مكتوب بالأغريقية كان له تأثير كبير على عصر النهضة بل وعلى التاريخ العقلى للغرب فيما بعد ذلك بل وقد يعتبر ذا تأثير ضخم فى تطور العلم الحديث. وهذا الكتاب الذى سيعرف فيما بعد باسم المجموع الهرمسى Corpus Hermeticum كان يظن أن صاحبه وكاتبه هو الشخصية الأسطوريه التى تعرف باسم هرمس مثلث العظمات Hermes Trismegistus وهو شخصية ينسب إليها أنها ذات حكمة عظيمة وأنه عاش فيما قبل أيام موسى.

وكوزيمو الذى كان نموذجا صادقا لحكام عصر النهضة وكان متمرسا على استخدام السلطة كما كان حاذقا فى المباحث العقلية قد اعتبر الكتاب كنزا كبيرا وأمر بترجمته إلى اللاتينيه فورا. وكانت هذه المهمة من نصيب مارسيليو فيكينو Marsilio Ficino وهو باحث وفيلسوف شاب كان كوزيمو قد أوكل إليه ترجمة كل أعمال أفلاطون. ولكنه تلقى تعليمات بأن يضع أعمال أفلاطون جانبا وأن يبدأ دون أى تأخير فى ترجمة المجموع الهرمسى. وقد تمت هذه الترجمة قبل عدة أشهر من موت كوزيمو. وكان نص المخطوط مصدرا لعزاء وسلوى للحاكم العجوز حتى أنه طلب أن يقرأ له وهو على فراش موته.

ولعب المجموع الهرمسى دورا بارزا خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر. فقد قوبل الكتاب بحماس كبير من عالم دفعته خصائصه العقلية الفكرية أن يكون حريصا على أن يجد وراء المصادر والأصول فى كل مجال من مجالات المعرفة آملا أن يجد المبدأ الواحد الذى يمكن أن

---

* الفلسفة الهرمسية: فسيجد القارئ شرحا مطولا لمصادرها فى الفصل وقد تكفى هنا الاشارة إلي أصل كلمة هرمس Hermes الذى هو رسول الاله الأغريقى واله الطرق والتجارة والابتكار والحيله والسرقة. وعند الرومان يرتبط بعطارد. وترد هذه الفلسفة إلي المجموع الهرمسى Hermetic Corpus الذى يتعرض له هذا الفصل بالتفصيل. ويطلق اسم فلسفة هرمسية علي مجموعة العقائد المستمدة من الكتب المصرية القديمة المسماه كتب توت Toth المثلث العظمه وقد طبعت فى ترجمة لاتينية عام ١٤٧١ وباليونانية عام ١٥٥٤ فى باريس. وهى تتألف من عدة فقرات وأقوال مأثوره.

* Cosimo de Medici: من أوائل رؤساء عائلة مدتشى وهى عائلة من أصحاب الأموال والبنوك سيطرت علي فلورنسا بدءا من عام ١٤٣٤ قبل أن تحصل علي لقب الدوقيه ١٥٣٢. وكان بريمو يقال عنه الأكبر أو القديم، وكان حاكم فلورنسا بدءا من عام ١٤٣٤.

يجمعها جميعا معا. والواقع أنه قبل أن ينتهى القرن كانت قد صدرت للكتاب ستة عشر طبعه مستقله. ولم يكن مرجع ما اكتسبه الكتابه من حجية ومصداقية هو ما يفترض عنه من أنه قديم تراثى فلقد كان يعتبر أيضا مجموعا لكل اتجاهات التراث العقلى والدينى التى نشأت فى الألفى سنة التى تفصل بين موسى وحكم المديتشى. فكان تعبيرا لذلك المصدر الأول لألوان متباينه من التراث مثل اليهودية والمسيحية والاسلام والافلاطونيه كما كان يعتبر المفتاح للتوفيق بينها.

والذى يهمنا هنا ليس هو نص المجموع الهرمسى فى ذاته، ولكه ما ولده من حدوس وأفكار فلسفية لدى عدد من أبرز رجال عصر النهضة الذين وقعوا رغم ما بينهم من فوارق تحت تأثيره. غير أن التاريخ يكشف لنا بوضوح أن المجموع الهرمسى قد فشل فى أن يضع الاساس لدين مشترك كما كان متوقعا أو أن يكشف عن المبادئ الفلسفية التى تجمع وتوحد اتجاهاته المتعددة والتى يمكن من خلالها حل كل الخلافات الفلسفية. ولكنه مع ذلك جمع فى بؤره واحدة سلسلة عريضة من المدارس العقلية والممارسات الروحية التى خرج عنها تصور فريد بالغ التأثير عن مكان الموت فى الطبيعة الإنسانية. وكما سنرى فيما يلى فإن التراث الهرمسى قد قدم نظرة للذات لا تقف عند الخط النفسى الذى رفض يونج أن يتجاوزه. ومع ذلك فمن الأمور ذات الدلالة أن نجد يونج يرجع مرارا إلى جوانب من التراث الهرمسى وخاصة الخيمياء القديمة Alchemy وعلم التنجيم والباراسيكولوجى* بوجه عام كما انه قد نقب فيه ليستخرج من منجمه معلومات تساند نظرياته ولكنه لم يستطع أن يرى أن مدار هذا المجموع من الأفكار هو حول رؤية للا محدوديه الذات أو ما يسميه الهرمسيون، على خلاف بينهم، أما الذهن أو الروح أو العقل. ولكننا يجب ألا نستهين بتحرج يونج أو بتحفظه. فهناك حس ملائم بالخطر والتوجس المستحق إذا ما قارب المرء هذه المجالات. والشعور بالغرابه الذى يرتبط بالظواهر الغامضة هو مجرد انعكاس سطحى لتوجس خطر أكبر: هو خطر فقدان الذات لنفسها وخضوعها ليس فقط لعوامل من القوى الشيطانية الشريره بل وللقوى العميقة للروح نفسها. ودراستنا لتصور الموت فى التراث الهرمسى لن يعطينا فحسب ادراكا مباشرا بهذه المخاطر المهدده بل وبما يحكيه العارفون بها من شطحات ونشوات.

وسوف نغفل هنا نص المجموع الهرمسى نفسه وذلك لعدة أسباب. ففى عام ١٦١٤، أى بعد حوالى قرن ونصف من حصول كوزيمو على نسخة من الكتاب اثبت باحث من دارسى

---

* فرع من علم النفس يدرس ظواهر لا تخضع للمنهج العلمى مثل التخاطر ومعرفة الغيب وكرامات الأولياء. والكثير من علماء النفس يخرجونه من دائرة العلم إلي الخرافه والتدجيل رغم ظهور عدد من الكراسى الجامعية لدراسته وتدريسه فى الوقت الحاضر.

الانسانيات يدعى اسحق كازبون* على نحو قاطع لاشك فيه أن المجموع لا يمكن أن يكون راجعا إلى وقت سابق على وقت النبى موسى. فقد كشف التحليل الداخلى للنص والدراسة التاريخية لعناصره أنه لا يمكن أن يكون قد وضع قبل القرن الثاني للميلاد. وقد رأى كازبون أن المجموع عمل مختلق من وضع المسيحيين الأوائل وأنه لا علاقة له بمصر الذى يزعم الكتاب أنها كانت منشأه. بل وقد رأى علاوة على ذلك أنه من وضع مؤلفين متعددين كما تكشف عن ذلك الاختلافات فى اسلوبه وما تضمنه من متناقضات حاده واضحه.

وقد يستحيل حاليا معرفة أين نشأت هذه الوثيقة. فهناك من الأسباب ما يدفع على الاعتقاد أن بعض مادته قد استمد من مصادر مصريه أو اسكندرانيه قديمه حيث أن الغنوصيه** وغيرها من الممارسات السرية كانت متمركزه هناك. ولكننا نعرف أنه لا يمكن التصديق بأن هرمس كان مصريا قديما وإنه كان يلقب للتفخيم بمثلث العظمة Trismegistus وأنه اكتسب هذا اللقب من تميزه كفيلسوف وكاهن وملك. فالمؤمنون به فى عصر النهضة كانوا يعترفون بأن شخصيته غامضه وإن كان بعضهم يقرنه بالآله الأغريقى هرمس الذى عرف بنفس الاسم أو بالاله المصرت تحوت***.

وقد مضى فيكينو Ficino فى تخميناته فقال حيث أن كلا من هرمس وموسى من أصل مصرى فقد يكونا شخصا واحدا.

---

* Isaac Casaubon باحث فى الدراسات الفلسفية ولاهوتى من اتباع كالفن عاش فى جنيف ١٥٥٩م وفى لندن ١٦١٤. وقد أطلق عليه لقب فنيق المطلعين البحاث والفونيكس أو العنقاء طائر خرافى زعم القدماء أنه يعمر خمسة قرون أو ستة وبعد أن يحرق نفسه ينبعث متجددا من رماده.

** Gnosticism أحيانا تترجم الغنوسطيه أو مذهب العرفان الذى اعتقده بعض المسيحيين الأوائل وقالوا بأن المادة شر وأن الخلاص يتأتي عن طريق المعرفة الروحية.(المترجم).

*** Hermes: رسول الالهه الأغريق ومبعوثهم وهو أيضا إله الطرق والتجاره والابتكار والحيله واللصوصيه ويعرفه الرومان بمطارد. أما اللقب هرمس مثلث العظمه HERMES TRISMEGISTUS فهو اسم اعطاه الافلاطونيين المحدثون للاله المصرى تحوت الذى كان مقرونا بالاله هرمس والذى كانت تنسب إليه مجموعة أعمال تحتوى مذاهب صوفيه ثيوصوفيه وتنجيميه وكيميائية قديمه. أما الإله الفرعونى THOTH تحوت فهو إله الحكمة والمعرفة والسحر ومكتشف أو واضع الأرقام والحروف وكاتب الالهه جميعا ويمثل عادة فى شكل رجل برأس أبيس أو القرد الأغريقى. والأغريق يفرقون بينه وبين هرمس الأغريق.(المترجم)

فما نجده فى الوثيقة ليس هو إذن تعبير أصلى وأولى عن الحق ولكنه مجموعة غير متساوية ومستمده من مصادر متعددة أخرى تمثل حقائق ومعلومات وضعها مفكرون متوسطو القيمه قد نسى ذكرهم. وما يهمنا أكثر فى هذا المقام هو تلك البيئة العقلية التى أدت إلى هذا التقدير الكبير للمجموع الهرمسى. فلابد أن ننظر نظره جديه إلى حقيقة أن عددا من أصحاب الفكر كانوا يتطلعون بحماس وحراره إلى بديان فلسفى يتكامل فيه مجموع الفكر الفلسفى ومجموع التاريخ.

والواضح لنا الآن أن هذا المبحث أو المطلب كان هو فى حد ذاته تعبيرا عن نظره فلسفيه تشكلت خلال قرون سابقه من أعمال أفلاطون وأفلوطين. وعلى الرغم من أن أفلوطين قد يكون معاصرا لتأليف المجموع بل وقد يكون قد عاش وقتا بعد انجازه فإن تفسيره الخاص المتميز للتراث الافلاطونى فيه الكثير من المشابهه مع الكتابات الهرمسيه وإن كان بالطبع أكثر نصاعه ووضوحا وأكثر أصاله. ولهذا فاننا سنحاول أن نعزل العناصر الأفلاطونيه والأفلوطينيه المميزه ثم يتبين بعد ذلك كيف أنها كونت لب التراث الهرمسى وجوهره الداخلى وأنها عادت للأزدهار والتفتح فى عصر النهضة لتفيض بعد ذلك فى عدد من الظواهر المختلفة مثل التنجيم. ومسائل الاسرار والسحر والخيمياء (الكيمياء القديمه) ودراسات شكل الجمجمة من حيث دلالاتها على الشخصية والملكات العقليـة Phrenology والباراسيكولوجى Parasychology ثم بعد ذلك فى الحركة الرومانتيكية والروزكروسيانيه* والتيوصوفيا** والانتروبوصوفيا***.

ويبدو من الضرورى أن نوضح للقارئ أن عودتنا لأفلاطون وأفلوطين لم تكن فقط بدافع من الانشغال أو الاهتمام بما هو قديم. فهناك سبب هام للنظر فيها ودراسة هذه المصادر. فمن الشائع بين البحاث أن يكشفوا عن سذاجة، إن لم يكن جهل، بل وخداع حول ما يسمى بالفنون السرية.

---

* الروزكروسيانية Rosicrucianism نسبة إلي جماعة سرية قامت فى القرن ١٧ و١٨ تدعي لنفسها قدرات خفيه ومعرفة سرية وتدين بمعتقدات دينية غيبيه ويرجع اسمها إلي Rosenkreuse الذى يظن أنه مؤسسها الأول فى القرن ١٥. واسمه مستمد من كلمة Rosicrus وهى صيغة رومانية لكلمة Christion أو مسيحى وتتكون من مقطعين Rosca بمعني ورده وCruc مفرد صليب.

* التيوصوفيا تطلق علي أى مذهب فلسفى أو دينى يزعم لأصحابه معرفة صوفيه بالطبيعة الألهيه وتلقى نوع من الوحى (والكلمة من ثيو بمعني إله وصوفيا بمعني حكمه).

*** الانتروبوصوفيا: فلسفة ترجع إلي رودلف ستيذ(١٨٦١ ـ ١٩٢٥) تقوم علي الاعتقاد بأن التدريب الذاتى يفتح للمرء الطريق إلي تجربة صوفية ومعرفة بالعالم الروحانى.

فالخيمياء كثيرا ما تعتبر علما جاء سابقا على الكيمياء ولكنه علم ملئ بالمعلومات الخاطئة وكذلك فإن علوم التنجيم تعتبر تشويها خرافيا للظواهر الفلكية التى يمكن ملاحظتها موضوعيا وهلم جرا. ولكن إذا نظرنا أولا فى فكر أفلاطون ثم أفلوطين فسنرى أن التراث الهرمسى والفنون السحرية السرية ليست على أى نحو مجرد صورا أو نسخا مجهضة لم تنضج عن العلوم الفيزيقية. فقد نشأت هذه الفنون عن نظرة مختلفة تماما عن النظرة التى ارتبطت بالعلوم المعاصرة. وليس ما تنشد هذه الفنون تحقيقه هو أمر شبيه بما يبحث عنه العلماء. فهى فى الحقيقة نظرة بديله مغايره حقا تقوم على مفهوم مختلف للحرية الإنسانية وعلى ذلك للموت الإنسانى أيضا.

ولقد التقينا بافلاطون من قبل فى هذه الصفحات. ولقد استمعنا حينذاك إلى حواره الكلاسيكى المعنون فيدون حيث يتحدث سقراط مع أصدقائه فى اليوم الأخير من أيام حياته شارحا لهم بهدوء أسباب الاعتقاد بأن الروح لابد أن تكون خالده. ولكن افلاطون الذى نلتقى به الآن قد اختلف تماما عن ذلك الذى عرفناه.

والوثيقة التى سننظر فيها هى محاورة تيماوس Timacus التى قد تكون أكثر أعمال أفلاطون شهره ومعرفة فى عصر النهضة وإن كانت أقل أعماله موضعا للدراسة الآن. ولقد كتبت تيماوس بعد عدة سنوات من تاريخ كتابة فيدون. ولقد كتب أفلاطون بعد بضعة سنوات من المحاورات السقراطية جمهوريته الشهيره (والتى هى أيضا محاوره وإن كان سقراط الذى يبدو فيها لا يكاد أن تكون له صله بالشخصية التاريخية الحقيقية التى عرفناها فى فيدون) وقد وضع أفلاطون فى «الجمهورية» الأساس لتصوره عن الدولة المثالية. ولاشك أن أفلاطون كان سيكون سعيدا تماما لو أنه عرف أو عمل فى خدمة كوزيمودى ميدتشى الذى يبدو أنه كان قريبا من الصورة التى كانت فى ذهن أفلاطون عن الملك الفيلسوف. ولكن أفلاطون لم يكن محظوظا بهذا القدر فى حياته. فقد باءت بالفشل محاولاته العثور على مثل هذا الحاكم واحبطت احباطا مريرا كل جهوده لأن يقيم مثل هذه الدولة المثالية. وهكذا نجد أن الفيلسوف الذى كتب تيماوس قد أصبح أكثر حيطه وأقل طموحا وأملا. ومع ذلك فقد استمر بحثه عن مجتمع عقلى منتظم يشغل تفكيره وإن كانت اهتماماته قد أصبحت اهتمامات نظرية أكثر من أنها اهتمامات عملية.

ومحاورة تيماوس هى محاولة أفلاطون أن يكشف عن أن ماهو عقلى فى طبيعة الانسان ليس شيئا صادرا عن السياق الاجتماعى للمرء كما أنه ليس نتيجة للتعلم. فالعقل فى المقدرة الذهنية الانسانية هو نفسه العقل الذى يمد الكون نفسه بالنظام والاتساق. والبحث عن صور وأشكال عقلية للاجتماع الانسانى هو نفسه الدراسه للتركيب العقلى المعقول للوجود بأكمله. ولقد أوضحت هذه

النقطة بالذات فى هذا الموضع لأبين كيف مضى أفلاطون بعيدا فيما وراء الحكمة البسيطة فى محاوره فيدون. ففى هذه المحاوره كان سقراط يكتفى بأن يبين كيف أن الروح والبدن منفصلان وكيف إن البدن فى الحقيقة يمسك بالروح إلى الخلف فيبعدها عن أن تصل إلى غاية سعادتها الخالصه. فالذى يتبدى فى تلك المحاورة هو نوع من الثنائية البسيطة غير المعقدة وضرب من التفكير سيكون له تأثير كبير على النظريات التى قدمت بعد ذلك عن الروح ثم كان له بالتالى أثر كبير على تصورات الموت. أما فى محاورة تيماوس فلا تبدو مثل هذه الثنائية واضحة. ففى هذه المحاورة لا يفصل أفلاطون الروح عن موضعها المادى بل يبين انطباعها وتلائمها مع مادة الكون المحسوسه. ونتيجة لهذا يظهر مفهوم مختلف تماما للموت تصحبه نظره مختلفة تماما أيضا إلى الحرية الإنسانية.

وتيماوس هو فيلسوف خيالى ابتدعه أفلاطون، وراح يتحدث من خلاله فى هذه المحاوره، وكان يشرح نظريته فى نشأة الكون ومحتواه، وكان ذلك كمدخل للمناقشة التى كان من المقرر أن يتناول فيها التنظيم السياسى المثالى للجماعه الإنسانية (وهو نقاش لم يفرغ أفلاطون لكتابته على الاطلاق بعد ذلك).

ويبدأ تيماوس حديثه بأن يميز بين « ماهو دائما واقعى وليس له صيرورة وبين ماهو دائما فى صيروره ولا يكون واقعيا أبدا(١)»، ويورد تيماوس بعد ذلك أساس التفرقة بين الواقع والصيرورة فى عبارة موجزة أصبحت المركز لكل الفكر الأفلاطونى وأصبح من الممكن للدارس أن يحل بدءا منها كل خيوط وألغاز فلسفته. وهى ترد على النحو التالى: « كل ما يدرك بالفكر بالنظر العقلى (Meta Logo) هو الشئ الذى يظل دائما واقعيا دون تغيير، أما الذى هو موضوع للإيمان والاعتقاد مصحوبا بأحاسيس ومشاعر غير عقليه فهو الشئ الذى يصير ثم يبيد(٢)».

وهكذا نرى أن أفلاطون من البداية يقيم رباطا بين الفكر والوجود، وهو الأمر الذى سيكون له تأثير بعيد المدى على المفكرين من بعده. فالفكر لا يستنتج الوجود لشئ ما ولكنه يدرك ماهو واقعى مباشرة. أما الأشياء التى هى فى حالة صيروره والتى هى غير واقعية فإنها تؤثر فى الذهن عن طريق الحواس، غير أن الأحاسيس ليست أفكارا. فهى أيضا مثل الموضوعات تبيد دون أن تترك أثرا. ومن طبيعة الفكر أن يحاول تبين القوالب الباقية للأحاسيس العابرة. والذى يبقى دون تغيير هو الواقعى الحقيقى، وليس للفكر بالمعنى الدقيق موضوعا إلا هذا الواقعى الحقيقى. وهنا نجد أفلاطون حريصا على أن يجعل تيماوس يقول أن ما يصبح موجودا ثم يتلاشى « هو موضوع

الإيمان والاعتقاد المصحوب بأحاسيس غير عقلية، ويفترض الذهن (في جهله) أنه يعرف الموضوعات العابرة.

ويجب علينا أن نوجه اهتماما كبيرا لما يقوله أفلاطون في هذه الفقرة المفتاحية: فالمعقول ليس هو مجرد ماهو منطقي؛ فأن يكون الشئ معقولا يعني أن يكون واقعيا حقا وأن يكون باقيا.

والفهم العقلي لا يتأتى أو يسلم نفسه للتحليل أو الاستنتاج بل للإدراك المباشر لما هو ثابت غير متغير. فأن يفكر المرء يعني عند أفلاطون أن يبصر. والتفكير هو وسيلة الرؤية لما هو خالد.

ويمضي تيماوس بعد ذلك ليقرر مبدأ آخر للفهم العقلي الأفلاطوني فيقول: «كل ما يصير لابد بالضرورة أن يكون ذلك بفعل علة ما؛ وبلا علة لا يمكن لأي شئ أن يصير(٣)». ويبدو هذا مناقضا لما يحدث في التجربة المعتادة العادية. فالأمر عادة أن العلة هي الظاهرة العابرة التي تتلاشى بمجرد أن يصير أثرها موجودا. وأفلاطون لا ينكر هذه التجربة العادية ويشير إليها فيما بعد في تيماوس على أنها « عليه ثانويه (٤)» Secondary Causation. ومع ذلك فمن الجلي تماما أنه يعني بهذه العبارة أن العلية الثانوية هي أمر احساس غير عقلي وليست ادراكا للعليه الحقيقية. فالأشياء يبدو ظاهريا فقط أنها علة لبعضها البعض الآخر. ونحن نعرف من أعمال أفلاطون الأخرى أن العلية لايمكن أن تتحقق فقط إلا بما هو واقعي حقا وبما هو ثابت غير متغير. فهو كثيرا ما يشير إلى الصور مثلا على أنها علل. ولكن كيف يكون ذلك؟ أي كيف لما هو ثابت غير متغير أن يكون علة للتغير؟ والواقع أن اجابة أفلاطون على هذا السؤال الصعب هي اجابة معقدة وغير مقنعه بما فيه الكفاية. فالظاهر أنه يقول أن الأشياء الزمانية « تشارك» PARTICIPATE في الصور الخالده. ولكنه لا يقدم أبدا تفسيرا كاملا لما يعنيه « بالمشاركة» ويبدو أن تفسير هذا المعنى، على الرغم من أهميته الكبرى في تفكيره، لم يكن حقا واضحا بالنسبة له هو نفسه (٥). فالعلاقة التي يشير إليها ليست علاقة قوة أو تأثير ولكنها علاقة تتعلق بالوجود. فكل موضوع عابر يقوم وجوده داخل صورة أو أخرى. وفي حالة الصيرورة فإن هذه الموضوعات تعبر من خلال ماهو واقعي حقا. ولهذا فإن العقل المفكر يمكن له أن يرى الخالد من خلال ماهو عابر.

وهنا يتساءل تيماوس عن وجود العالم ككل فلا شك أن العالم متغير ولهذا فلابد أن يكون قد جلب إلى الوجود. ويدخل أفلاطون هنا مصطلحا أصبحت له شهره غريبه شاذه فيما جاء بعده من تفسيرات لفكره. فقد جعل تيماوس يفترض أن الكون قد جلب للوجود على يد Demiurge أو صناع. فقد رأى اليهود أن المصطلح يعني الاشارة إلى يهوه إما المسيحيون فقد اعتبروا هذا الديمرج

Demiurge * هو الأقنوم الثانى فى الثالوث الذى قام الأب (الرب) من خلاله بالخلق أما الغنوصيون فقد اعتبروا هذا الصانع كائنا إلهيا غير كامل تماما. ولكن فى ضوء ما قدمنا من ملاحظات عن العلية فالواضح أن أفلاطون يقصد «بالدميرج» الجانب الخلاق مما هو واقع خالد غير متغير. فليس فى تيماوس أية اشارة توحى بأية صفات شخصية فى اشارة أفلاطون إلى « الديمرج».

وأيا كان التفسير الذى يعطى للديمرج فإن الأمر الذى يجب الاهتمام بملاحظته هو ما يقرره أفلاطون عن أن كل ما يجليه الديمرج أو الواقعى الخلاق للوجود لابد أن يتحقق فيه ما يشير إليه تيماوس بانه مشابهة لخالقه. فإذا كانت علاقة العالم بخالقه هى علاقة مشاركة فلابد إذن أن يكون الواقعى الخالد مشعا مضيئا فى كل جانب من جوانبه.

وبعباره أخرى فإن المعقولية لابد أن تكون واضحة مرئية فى كل الظواهر العابرة فى الكون. وهذه النظرة فى فهم العلاقة بين الصيرورة والواقعى كانت لها نتائج مدهشة بل قد تكون غريبه تستعصى على فهم القارئ الحديث ولكنها مع ذلك كانت نتائج بالغة التأثير والتشكيل لما تلا ذلك من تطورات فكرية. فإذا كان العالم قد خلق على شبه « الديمرج» فلابد أن يكون له إذن قدرة ذهنية عقلية وأن يكون له روح. فتيماوس يختتم عبارته مستنتجا « أن لابد لنا أن نقرر أن هذه الدنيا قد وجدت بفضل عناية الرب وأنها فى الحقيقة كائن حى قد وهب الروح والعقل (٦)».

واستنتاج أن العالم هو مخلوق حى لم يكن مجرد مبالغة أو تطرف عارض من جانب أفلاطون بل كان هذا الاستنتاج سمة جدية لا غناء عنها فى مجموع فكره قد حملت نتائج عديدة هامه فى النظرة للحياة الروحية. فقد كانت بداية رفضا قاطعا مفاجئا للنظرة إلى الكون التى ترى أنه متكون من أجزاء مختلفة مستقلة بعضها عن البعض الآخر وليس بينها وبين بعضها إلا علاقة عارضة خارجية، وهى النظرة الشبيهه بالنظرة التى قال بها الأبيقوريون وكذلك العلم الحديث. أما إذا كان الكون كيان عضوى فلابد أن يكون كل جزء فيه منتميا وراجعا مباشرة إلى مركز واحد وأن يكون محكوما بقيادة وهداية حازمة. ولابد لكل صغيره وكبيرة فيه أن تكون حبلى محملة بالمعنى.

وهناك بعد ذلك نتيجة روحية أخرى أكثر أهمية تتعلق بالقول بالاكتفاء الذاتى للكون. فعلى حين أن الروح تتخلله وتحيط به فليس هناك شئ وراء حدود الفضاء لأنه ليس بحاجة إلى أى

* « Demiuurge الديمرج» الكلمة اغريقية بمعني صناع وقد تعددت استخداماتها بعد الاستخدام الأول لدي أفلاطون فى تيماوس ونظرا لفرادة التعبير فقد احتفظنا فى الترجمة بنطقها اليونانى. (المترجم).

شئ آخر وراء ذاته : ، فقد كان تصميمه بحيث يستخدم فضلته ونفايته طعاما لنفسه وأن يفعل وينفعل تماما بنفسه ومن داخل ذاته وذلك لأن صانعه قد رأى أن من الأفضل أن يكون مكتفيا بذاته غير معتمد على أى شىء آخر، وهو إذن مثله مثل العقل ، يدور بشكل منتظم فى نفس المكان وفى داخل حدوده ذاته (٧)،.

وتبدو الأهمية الروحية للإكتفاء الذاتى أكثر وضوحا عندما ننظر فى نتيجة ثالثة من النتائج المترتبة على القول بأن العالم كيان حي. فلقد سبق أن نظرنا فى ملاحظة تيماوس أن جسد العالم يحتوى عقلا وروحا. فإذا كان العقل هو ما يتعلق بما هو واقعى لا يتغير وإذا كانت الأجسام المادية توجد فى حال من الصيرورة فإن مهمة الروح إذن أن تتخذ وضعا يتوسط بين الطرفين المتطرفين. فمن خلال الروح تؤثر الصور التى لا تتغير على الظواهر العابرة فى العالم. وعلى الرغم من أن أفلاطون لم يفصل أبدا فى مذهبه فى الروح ليزيل ما يحيطه من غموض يبقى عند المرء مع ذلك انطباع قوى بأن الروح هى مصدر حيوية البدن وأنها عامل أو فاعل تتدرج بفضله صور العقل (نوس Nous) فى الجانب المادى للعالم.

أما روح العالم فلها موضع متوسط بين ماهو منقسم وما هو غير منقسم مما يجعلها كلا الأمرين فى الوقت نفسه. وهكذا فإن روح العالم تقسم نفسها إلى أرواح منفصله متميزة تربط نفسها بالاجسام المادية مع احتفاظها فى نفس الوقت بوحدتها الأساسية. ويقدم أفلاطون هنا عرضا مسرفا لنظام تقسيم الأرواح: فهو يجعل الديمرج يقسم روح العالم إلى أجزاء منفصلة بعدد ماهناك من نجوم ثم يوزع الأرواح على النجوم التى تخصها. ومن النجوم تهبط الأرواح متجسمة لتمضى مدة من الزمن بين الكائنات الفانية فى العالم.

وحسب فاعلية هذه الأرواح فإنها إما أن تعود إلى الأجرام السمارية ، وهناك تمضى حياة سعيدة مناسبة لقدرها، أو أنها تظل تهبط إلى صور أدنى من الوجود. وكان هذا فيما يبدو عقابا لها على عجزها عن أن تعيش بمقتضى العقل وحكمه(٨).

ونتيجة لهذا التصور فإن روح العالم لا تكون فحسب مشابهه فى ماهيتها للديمرج ولكن الأرواح الفردية نفسها تعتبر أجزاء مقومة لروح العالم. ونرى مع هذا كيف ابتعدنا فى هذا التصور عن التصور البسيط عن الخلود الشخصى الذى طرحه سقراط فى محاورتى فيدون والدفاع (Phaedo, Apology) ففى هاتين المحاورتين المبكرتين يبدو أن أفلاطون قد كان مكتفيا بأن يقول أن روح سقراط سوف تبقى حيه بعد موته وأنها ستظل موجوده ممثلة فى سقراط. فلم تكن هويه أو تميز الروح موضع التساؤل. بل لقد كان من الممكن تصور سقراط وهو يتحاور مع عظماء الماضى

فى منطقة للموتى غير مرئية. أما فى تيماوس فإن التأكيد ليس على البقاء بل على المشاركة. وليس على اتصال الشخصية واستمرارها بل على امتزاج الشخصية فى صورة أعلى من صور الوجود. فأفلاطون هنا ليس منشغلا بدوام الروح بل بوضعها المتوسط بين ما ينقسم وما لا ينقسم أو بين الصورة والواقع الحق. فليست الروح هى الصورة التى ستوجد بها خالدين ولكنها الوسيلة التى تصعد فيها وبها من الصور الدنيا للوجود إلى مجال الواقع الحق النقى الذى لا يتغير.

وهكذا نستطيع أن نقرن أفلاطون فى أعماله المتأخره بتصور مختلف عن الموت. فإن تفكيره هنا لا يشير إلى اعتبار الموت اتصالا واستمرارا بل إلى اعتباره عتبة أو النقطة التى تتخذ منها الروح مرقى لصعودها إلى أحوال من الوجود أعلى وأكثر شمولا. فعندما يعتبر الموت استمرارا واتصالا فلا يمكن أن يعد موتا فى الحقيقة. فافتراض اتصال الحياة لابد أن ينكر الموت من حيث هو كذلك ويغلق أية إمكانية لأى عدم اتصال حقيقى. فإذا كان سقراط سيواصل حياته كسقراط فلابد إذن أن ينكر أن يكون للموت أى أثر على حياته. أو على ما يبقى منه أيا كان هذا ليجعل منه سقراط. ولكن هذا العمل المتأخر لأفلاطون يطرح إذن مفهوما مختلفا تماما. فالذى يحدث عدم الاتصال والانقطاع قد أصبح الآن هو سقوط كل العوائق البدنية مما يسمح للروح أن يؤخذ بها إلى مرتبة أعلى من مراتب الوجود. والموت هو إذن اصعاد الروح إلى مشاركة أكثر اكتمالا فى روح العالم الكلية الشاملة. وهو بذلك عتبة بمعنى أنه ليس مجرد تغيير فى الوضع ولكنه انفتاح على نوع جديد من الحياة للروح. وهذه الحياة الجديدة هى فى الحقيقة غير مرئية بالنسبة للعقول الدنيوية الغارقة فى الجزئيات، فبالنسبة لهذه العقول لا يمكن أن يكون الموت إلا انقطاعا وعدم اتصال دون أن يكون هناك أى اتصال منظور. وهذا الذى يطرحه أفلاطون متأخرا على أنه اتصال سنعتبره نحن هنا رؤية Vision. ولكى نتبصر بهذه الرؤية لابد أن نعود مرة أخرى إلى ما يعرضه فى تيماوس من آراء وحجج.

ولقد سبق لنا أن رأينا أن التفكير العقلى عند أفلاطون هو أشبه ما يكون بالتبصر أو الرؤية لما هو ثابت غير متغير. وتصبح القوة الخاصة المميزة لفعل التبصر أكثر وضوحا عندما ننظر فى الفارق بين العقل وما يسميه أفلاطون «ضرورة» Necessity. فالأمر الطبيعى المعتاد أن نعتبر مصطلح الضرورة متفقا منسجما مع العقل أى أن ما يبدو ضروريا يبدو أيضا أنه معقول أو ما هو عقلى. ولكن أفلاطون يستخدم المصطلح على نحو عكسى تماما قاصدا به معنى شبيه بما نعنيه بالتغيير Change. فالضرورى عنده هو ما يقع خارج حدود العقل وبذلك ما يند عن سيطرته وحكمه. فهو ما يحدث خلال عامل أو فاعل مجردا من أثر الذهن أو العقل. وتجربة الضرورة هى إذن تجربة

القدر أى ماهو قدرى: أى كوننا نخضع لاحداث لا تتأثر بإرادتنا. وبعبارة أبسط فإن ماهو ضرورى هو ماغير عقلانى.

ولقد كان من الطبيعى أن يمثل وجود الضرورة مع العقل امرا اشكاليا وذلك على الخصوص مع وجهة النظر التى ترى العالم كائنا حيا يتشابه تشابها كاملا مع الديمرج حتى أن أفلاطون يشير إليه على إنه «إله مبارك» (٩). ولا يقدم لنا أفلاطون تفسيرا متيافيزيقيا لبزوغ الضرورة (ومعها وجود الشر فى العالم) ولكنه يقدم لنا عرضا اسطوريا لذلك. فهو يجعل تيماوس يشرح تولد الكون على أنه :

« نتيجة مختلطة للجمع بين الضرورة وبين العقل. فيعلى العقل حكمه على الضرورة بأن يقنعها أن تقود غالبية ما يصير من أشياء نحو ماهو أفضل. وعن هذا الطريق وبهذا المبدأ كان تكوين الكون فى البدء بانتصار الاقناع العقلى على الضرورة»(١٠) .

وعلى الرغم من أننا لا نعلم من خلال هذا العرض لم كانت هناك ضرورة فاننا على الأقل نعلم أن العقل هو العنصر الأعلى مادام أن العقل هو ما سمح للضرورة أن توجد على الأطلاق.

ويجب أن نلحظ أن هذه التفرقة أمر ضرورى فى فهم تصور الموت عند أفلاطون. والدور الذى تلعبه الرؤية فى علاقتها بالموت. وذلك حيث أن العنصر الفانى فى الطبيعة الانسانية (ونعنى به البدن) متكون مركب من الضرورة (١١). والموت إنما يحدث بالضرورة وهو فى جوهره غير عقلى. ولكن إذا كان العقل هو قوة أعلى من الضرورة فليس لنا إلا أن نفترض أن الموت يحدث لأن العقل يسمح به. فهل يترتب على ذلك أن الموت يمكن أن يستبعد بالعقل؟ من ناحية لا يترتب هذا الاستنتاج عن هذه المقدمة حيث أن بدننا - وهو الجانب غير العقلى من وجودنا - قد أسلم بالفعل من قبل للضرورة ولا يمكن أن يسترد منها. ولكن من ناحية أخرى. ليس هناك حاجة لاسترداده حيث أن طبيعتنا البشرية متكونه من الضرورى العقلانى. وحيث أن العقلانى غير متغير فهو إذن خالد بل إنه فى الحقيقة إلهى.

فمقاربتنا للموت يجب ألا تكون إذن أن ننكره بل أن نعترف أولا ونتبين ماهو ضرورى ثم أن نوجه رؤيتنا بعد ذلك لما هو غير متغير. ونستطيع أن نحس هنا كامل قوة ومغزى المعتقد الأفلاطونى بأن الفكر والوجود مقترنان اقترانا وثيقا. فما يتبصر به العقل هو بالعقل موجود. ونجد أفلاطون يعلن فى الفقرات الختامية من محاورة تيماوس أن المرء ، إذا ما صرف همه للدرس والمعرفة وطلب الحكمة الحقيقية ودرب هذه الجانب من نفسه فوق أى جانب آخر فلابد أنه سيفكر

أفكارا خالدة وإلهيه مادام وضع يده على ماهو حق ولن يفشل حينئذ فى أن يمتلك الخلود باكبر قدر تسمح به الطبيعة البشرية (١٢)».

ويجب أن نؤكد فى ختام هذا الجزء من حديثنا أن ما يطرحه أفلاطون ليس هو صوفية بالمعنى الدقيق وليس هو انسحابا وتراجعا إلى كون خفى فى الداخل. فالرؤية التى يتأكد بها خلودنا موجهة إلى الخارج للكون. حيث تستطيع إذا كانت عارفه حقا أن ترى الاتفاق العميق بين ماهو لنا ويخصنا وبين ما يمثله الكل كله. فنستطيع إذا ما تتبعنا حركة العقل الإلهى ، أن ندرك مافى العالم من اتساق ودورات، وبهذا نقترب بذهننا وبجانبنا العقلى من التشبه بما يُبصر، فنحقق بذلك «أفضل حياة أتاحتها الالهه أمام البشر فى الوقت الحاضر وفيما يقدم من زمان(١٣)».

إن محاورة تيماوس المثقلة بالتأمل والافتراضات قد احتوت إلى جانب ذلك العديد من المغامرات الفكرية التى تتناول علم الاعداد وعلاقتها بالسحر والتنجيم وعلم الفلك وعلم العناصر وقد تكون واحدة من أكثر الأعمال شهرة وتأثيرا فى الزمن القديم، ولكنها مع ذلك لم تجب على كل ما أثارته من أسئلة. فالواقع أن أصالة العمل وطرافته مع ما لأهدافها من طابع ملحمى واسع قد ترك لقرون تالية من المفسرين أن ينهضوا بمحاولة توضيح معانى أفلاطون وأن يوفقوا بين أوصافه للكون والحقائق المعروفه عنه.

وليس هناك أدنى شك أن أكثر هؤلاء المفسرين أصالة وابتكارا وأكثرهم دقة ونفاذا كان هو افلوطين الذى ظهر فى روما كمعلم فى حوالى منتصف القرن الثالث الميلادى أى بعد حوالى ٦٠٠ عاما من تاريخ كتابة تيماوس.

إن أفلاطون وأفلوطين قد عاش كلاهما فى أزمنة مضطربه غير أن افلاطون طوال جزء كبير من حياته كان أكثر اشتغالاً بالحياة العامة من أفلوطين. فعلى الرغم من أن روما فى القرن الثالث كانت تتسم بطابع من الاضطراب الاجتماعى والسياسى الشديد فاننا لا نكاد مع ذلك نتعرف على شئ من ذلك فى كتابات أفلوطين. ولا نكاد نحس بعدم إيمان الفيلسوف بامكانية أى تحسن فى الحياة الأرضية إلا على نحو غير مباشر ومن مجرد انشغاله المستمر بالمراتب العليا للوجود. ويبدو أنه نتيجة لنجاح أفلوطين فى العثور على ملجأ روحى فيما هو متعالى أن أصبح لفكره أسرا وجاذبية عميقة على زمانه وعلى عدد آخر من القرون التالية عليه.

وفلسفة أفلوطين التى دونها عدد من تلاميذه كانت تتميز باتباع عاداته فى صياغة أفكاره فى نثر شديد الكثافة والتركيز مما ترتب عليه قيام صعوبات كثيرة لشرحها وتفسيرها ومع

ذلك فإن ماقدمه أفلوطين من شروح وتعليقات على الفكر الأفلاطوني قد أضاف قوة كبيرة من عدة جوانب لموضوعات هذا الفكر الأساسية. فلقد ترك أفلاطون مثلا دون نقاش العلاقة المعقدة بين الواحد والمتعدد. فلئن كان من الواضح مثلا عنده أن الروح الانسانية هي جزء من روح العالم. فإن السؤال يبقى مع ذلك عن أي طريق تكون هي كذلك وهل يمكن أن يقال أنها منفصلة ؟ ثم إن الوضع الميتافيزيقي للواحد أو الوحدة قد تركه افلاطون دون اجتياب له في المحاورات؛ وعلاوة على ذلك فعلى حين يؤكد أفلاطون على وجود عدة مستويات للوجود فإنه يتركنا دون أن يعلمنا بعلاقة كل منها بالآخر. وهكذا فإن كل من هذه المشاكل قد تمت مواجهتها والتعرض لها في مجموع أعمال أفلوطين.

وقرب نهاية التاسوعات Enends * وهي المجلد الواحد الذى يحتوى على كل مجموع كتابات أفلوطين المعروفة، نجده يقرر مبدأ بسيطا يمكن أن نعتبره نقطة بدء واضحة لتطور فكره :

«إن الموجودات جميعا، سواء منها الموجودات العليا أو تلك التي يطلق عليها أنها موجودات لأي سبب أو على أي أساس، ليست كذلك إلا نتيجة لما لها من وحدة (Unity) . فماذا عساها تكون حقا بدون ذلك؟ . إنها إذا جردت من الوحدة فإنها تبطل أن تكون ماهي . فالجيش لا يوجد إلا إذا كان واحدا وكذلك بالمثل الجوقة أو القطيع. بل ولا حتى البيت أو السفينة لا يوجدان بدون وحدة (١٤)».

ومن المستحيل بالطبع أن تنشأ الوحدة من العناصر المكونة لها. فليس الجندى الواحد أو مجموعة الجنود هي ما يعطى الجيش وحدته. فمن أين إذن تستمد الوحدة ؟

وإجابة أفلوطين هي أن الروح هي ما يضفي الوحدة على الأشياء التي هي بدونها متفرقة غير مترابطة. فهل هذا يعنى أن الروح هي في ذاتها الوحدة؟ إن الروح ولاشك لها وحدة ولكن هذا بالنسبة لأفلاطون هو غير أن تكون هي وحدة. فالروح لا يمكن أن تكون وحدة لسببين: أولهما أن لها وحدتها فوق كل الموجودات بمعنى أن تفردها متميز عن الأشياء المفردة الأخرى مثل الجيوش والجوقات، ثم أنها متكونة من أجزاء مكونة لها ، مثل العقل المجرد التأملي والإدراك الحسي. وهذه كلها قدرات ترتبط معا في وحدة وكأنما يربطها رباط»(١٥) .

---

* Encads من الأغريقية Ennea بمعني تسعة لأن كل من الكتب الستة تحتوى علي تسع فقرات. أنظر الهامش السابق عن افلوطين في أول الفصل.

فما هى إذن الوحدة ؟ وإجابة أفلوطين الشهيرة على هذا السؤال هى ببساطة: الواحد (The one) . وعندما نجتاب تفكيره عن خصائص الواحد فإننا ندخل بذلك فى مجال أفلوطينى بحت. فعلى الرغم من أنه يطيل فى النص على مرجعية أفلاطون لكل مذاهبه الأساسية فالأمر يظل مع ذلك صحيحا بأن الواحد كما يناقشه أفلوطين لا يظهر فى ميتافيزيقا أفلاطون وإن أمكن القول أن ما يقوله أفلوطين عن هذا الموضوع لا يتناقض مع الفلسفة الأفلاطونية. وما يجعل أفلوطين متفرداً فى هذا الأمر هو المدى الذى يمضى به أفلوطين فى مفهومه للوحدة. وعلى الرغم من أن مفكرين تاليين قد حاولوا أن يقرنوا بين ماهية الرب اليهودى أو المسيحى وبين الواحد الأفلوطينى. فمن اليسير مع ذلك تبيان أنهم أخطأوا فى الحكم على التفرد والخصوصية التامة للمذهب كما يتبدى فى التاسوعات.

فلا يمكن ، بداية، القول بأن الواحد له وجود : « حيث أن وجود أى شيئ يتكون من العناصر المتعددة فيه، ولما كان لا يمكن للواحد أن يكون متعدد العناصر، فلابد أن يختلف الواحد إذن عن الموجود». فلننظر مثلا فى الكائنات البشرية فهم لهم وحدة ولكن ماهو موحد هو تراكم واسع من كيانات يمكن فصلها: « فهناك إذن فارق بين الانسان وبين الوحدة. فالإنسان يمكن أن ينقسم على حين أن الوحدة لا تنقسم(١٦)». فلكى يكون الواحد واحدا، أى ليكون الوحدة ذاتها، فلابد أن لا يكون له آخر. وعلاوة على ذلك فإن هذا يعنى أن لا يكون له تركيب داخلى، ولا حركة، ولا فكر، أو إرادة ولا أية صفة على الإطلاق. ومادام الواحد هو إذن بلا أى تميز أو صفة مميزة على الأطلاق فى داخل ذاته أو بينه وبين أى آخر فإن هذا يفضى بنا إلى نتيجة تفجلنا بأن الواحد ليس فقط غير قادر على المعرفة بل ولا حتى على معرفة نفسه، فهو لا يمكن أن يكون واعيا بذاته.

وهذا الموقف المذهبى القوى له عدة فوائد بينه. فهو يستبعد إمكانية أى ثنائية. فعلى الرغم من أن أفلوطين يبدو بين الحين والآخر أنه يعتبر البدن على أنه نوع من السجن، وعلى الروح أن تنشد الخلاص من قبضته الشريره، فليس هناك مع ذلك أية إمكانية لأن نفترض أنه يرى أن الوجود الأرضى يقع مقابلا أو مضادا لما هو إلهى، حيث أن الواحد لا ضد له وإلا فلن يكون وحدة كاملة. كما أن مذهب أفلوطين فى الواحد يستبعد أيضا أى قول بوحدة الوجود Panthcism *. فلا يمكن أن يقال أن الواحد متحد فى الماهية بالوجود فى كليته لأن ذلك يجعله متعددا وهذا يتعارض متعديا على وحدته.

* Panthcism : المذهب الذى يقول أن الرب حال فى كل شيء أو أن الرب والكون هما شيء واحد .

وهذا التجنب البارع للقول بوحدة الوجود أو بالثنائية هو تراث خلفه أفلاطين للتراث الهرمسى. فقد سمح ذلك للمعتنقين للمذهب أن يتحدثوا عن قداسة والوهية أرواحهم بل وعن قداسة والوهية الطبيعة دون أن يقللوا بذلك أو يحددوا على أى نحو من تعالى المصدر والنبع الذى خرج عنه كل ماهو موجود.

غير أن المذهب الأفلوطينى فى الواحد يترك أفلوطين أمام مشكلة فلسفية: إذ كيف يمكن للواحد أن يرتبط فى علاقة مع المتكثر العديد دون أن يكون فى ذلك تناقضا أو نقصانا لذاته. والواقع أن معالجة أفلوطين لهذه المشكلة لم تكن معالجة فلسفية. فهو يقول أن الواحد على الرغم من أنه فوق كل صفة أو تميز فإنه مع ذلك يفيض بنوره الصافى إلى الخارج تماما كما تشع الشمس بالضوء والحرارة دون أن يقلل ذلك من ذاتها شيئا ودون أى اعتبار لأى من الموجودات الأخرى كما أنها تفعل ذلك دون أن يكون لها دافع أو سبب. فالشمس ليست بحاجة إلى دافع لتضىء فهى اشعاع بذاتها. وكذلك بالمثل الواحد « فإنه القوة التى توجد الأشياء على حين يبقى فى داخل ذاته دون أن يعتريه أى نقصان. فهو لا ينتقل إلى الأشياء التى تتولد عنه لأنه سابق عليها جميعا (١٧) ». ثم يغاير أفلوطين فى الاستعارة التى يستخدمها فيطلب منا « أن نتخيل نبعا ليس له مصدر أو نبع آخر وهو يصب ذاته فى كل الأنهار دون أن يجف أو ينفد بما يفيض به بل يبقى ماهو عليه دون أن يعتريه شىء(١٨) ».

ولاشك أن أى أحد يستطيع أن يرى أن وهج الشمس يتناقص مع المسافة. فكذلك الأمر أيضا مع الواحد. فعند مصدر الضوء هناك وحدة لا شبهة فيها، ولكن إذا تتبعنا الفيوضات الخارجة عنه فهناك نقص متزايد فى الوحدة. وهكذا نرى أن استعارة الفيض تسمح لأفلوطين أن يقيم مراتب للوجود يتميز الواحد منها عن الأخر بطابع ماله من وحدة. فالأقرب إلى الواحد مرتبة الوجود التى يطلق عليها أفلوطين العقل Mind أو الإدراك العقلى (Nous)* ويرى أنه يعادل إلى حد ما «الديمرج» الأفلاطونى. والعقل عنده لا ينقسم ولكنه أيضا متعدد الأجزاء، إذ أنه يحتوى بداخله كل الصور والأشكال التى تتشكل بها كل مراتب الوجود الدنيا.

---

* NOUS كما هو واضح كلمة اغريقية بمعنى عقل، من حيث أنه قوة الادراك العقلى ومن حيث أنه متميز عن مجرد المعرفة التجريبية. وقد استخدم افلاطون المصطلح للدلالة على الصفة التى تمكن المرء من ادراك الصور. أما أرسطو فيميز بين Nous Pathetikos (العقل السلبى) والعقل الأعلى Nous الذى هو الجانب الخالد من الروح وهو يقع بالنسبة للنوس باثيتكوس كما تقع الصورة للمادة. أما معالجة أفلوطين للمصطلح فمبينة فى النص أعلاه. (المترجم).

وأقرب الفيوض للعقل هى الروح (Psyche) . ولكى ندرك طبيعتها علينا أولا أن نرى أنها تقع فى موضع يتوسط بين العقل وبين الفيوض الدنيا . ووظيفتها الجوهرية فى الحقيقة هى التوسط بين قوى العقل الخلاقة، فتنقل الصور القائمة فى العقل فى حال من الوحدة الخالصة إلى المادة الجامدة التى لا شكل لها فى المستوى الأدنى من الوجود . « فالروح تكسو العناصر الأربعة (التراب والهواء والنار والماء) بشكلها الكونى ولكن الإدراك العقلى (أو العقل) هو الذى يمدها بصورها كما يتلقى الصانع تعليماته من فنه كما ينقل إليه(١٩)».

وعندما ننظر فى نظرية أفلاطين عن الروح بمزيد من التدقيق سنجد أنها فيما يبدوا لها أيضا مراتب للوجود خاصة بها . ففى الطبقة العليا هناك روح العالم وهى شبيهة تماما بما يقول به افلاطون فى تيماوس . أما الطبقة الدنيا ففيها الأرواح الفردية التى تسكن الأجسام الطبيعية وإن كانت مع ذلك غير منفصلة عن روح العالم . ويقوم إشكال هنا عن طبيعة العلاقة بين الأرواح الفردية وبين الروح فى وحدتها العليا . فإذا التزمنا باستعارة الفيوض، فلابد أن يكون هناك اتصال غير منقطع من مراتب الوجود فيما بين الطرفين فتصبح كل روح انسانية مشاركة مشاركة مباشرة فى روح العالم . ويؤكد أفلوطين هذا الاتصال حريصا على أن لا يقلل أو يعارض من وحدة الروح التى تشمل المجموع ولكنه مع ذلك يريد فى نفس الوقت أن يحافظ على واقع الهويات الشخصية (وإلا يصبح سلوكنا الخلقى ونحن فى وجودنا الأرضى غير ذى دلالة بالنسبة لوجودنا فى مرتبة الخلود) . ولهذا يتساءل « هل لنا أن نفترض أن الروح تخصص فى الطبقات الدنيا لفرد بعينه ولكنها تنتمى فى الطبقة العليا إلى هذا المجال الآخر (أى إلى روح العالم ؟) . وبهذا يكون هناك سقراط طالما ظلت روح سقراط فى بدنه، ولكن سقراط يبطل وجوده إذا ما حصل المرتبة العليا . ويرى أفلوطين إن هذا هو التصوير الصحيح لهذا الأمر ولكنه لا يدخل فى مناقشة فلسفية للمشكلة مكتفيا بأن يقرر (متفقا مع أفلاطون) أن كل روح تتحد ماهيتها وتنفصل فى نفس الوقت عن روح العالم، ويقول: « كل روح هى للأبد وحدة (ذات) ومع ذلك فهم جميعا فى مجموعهم وجود واحد(٢٠)» . ولابـــد أن نلاحظ هنا أن أفلوطين بهذه النتيجة غير الحاسمة يترك مسألة الخلود الشخصى مفتوحة محيرة . فمن الواضح أن فلسفته فى مجموعها تميل بكامل ثقلها إلى تبنى القول بأن هذا مستحيل، ومع ذلك فإن رفضه أن يذكر هذه المسألة بشكل قاطع قد ترك هذا الموضوع ملتبسا فى التراث الأفلاطونى، جعله يظهر على نحو متكرر فى الكتابات الهرمسية حيث كثيرا مانجد اشارات إلى الخلود الشخصى جنبا إلى جنب مع اشارات إلى الاندماج فى الكل الإلهى .

وعلى إية حال فعلينا أن لا نغفل الحقيقة التى يقررها أفلوطين من أن الروح الانسانية التى تقطن فى الجسد المادى والذى هو فى المستوى الأدنى من الفيوضات من الواحد لها مع ذلك تلك القدرة الخارقة على أن تشارك مشاركة ملؤها النشوة والوجد مع المستويات العليا. وينظر أفلوطين إلى علاقة الروح مع الواحد ويقارنها بالعلاقة بين المحببين الأرضيين ورغبتهم فى امتلاك الآخر والتى تظل دائما رغبة محبطة لأن كلّ من المحبين يبقى منفصلا عن الأخر فى صورهم الأرضية. «وفى العالم الآخر فقط يقوم الموضوع الحقيقى لحبنا وهو الوحيد فقط الذى يمكن لنا أن نوحد أنفسنا به ويكون لنا جانبا منه، ومانستطيع أن نمتلكه امتلاكا حميما دون أن نكون منفصلين عنه بعوائق البدن». ويتحدث أفلوطين هنا عن وحدة تكون متاحة مباشرة للروح الإنسانية، وهى وحدة قد تكون غير عامة أو شائعة ولكنها ممكنه فى هذه الحياة ولذلك يقول : « إن كل من كانت له مثل هذه التجربة سيعرف عما أتحدث. فسيعرف أن الروح تعيش حياة أخرى وهى تتقدم نحو الواحد وتبلغه وتشارك فيه وفى هذه الحال تدرك حضور الواهب للحياة الحقيقية. وعند ذاك فلن تكون بحاجة إلى شيئ بعد ذلك». وقد أخبر أفلوطين تلاميذه أنه قد كانت له هذه التجربة عدة مرات فى حياته. ولقد كانت فى كل مرة تجربة قصيرة ولكنها كانت كافية أن تمنحه شيئا من ذوق النشوه التى تنتظر كل من يحسن التأمل. ثم أن هذه التجارب كانت تشعل فيه الرغبة فى أن ينفض عنه عبوديته للوجود السفلى ليحتضن الموضوع الحقيقى للحب. ويكتب أفلوطين عن نشوة هذا الاتحاد متأملا فى تجربته الشخصية:

«عندئذ يراه المرء ويرى نفسه بقدر ماهو مسموح أن يرى فيرى المرء نفسه مضيئا لامعا ومليئا بالنور العقلى. أو على وجه أصح يصبح المرء هو نفسه ضوءا خالصا أى دقيقا ولا وزن له. فقد أصبح المرء إلهيا أو بمعنى أدق جزءا من الوجود الخالد للألهى الذى لا تناله الصيرورة. وفى هذه الحالة يصبح المرء أشبه بشعله من نور. ولكنه إذا ما أثقل بعد ذلك بالعالم الحسى فإنه يصبح مثل شعله قد أطفئت (٢١)، فالذى نراه إذن، فى هذه الفلسفة الأفلاطونية الحديثة لأفلوطين، هو رؤية تبهر الانفاس لإصعاد الروح خلال متسع لا نهائى من الوجود تحصل فى كل مرحلة من مراحله على تبصر أوضح بالوحدة الجوهرية لجميع الأشياء. وعلى الرغم من أن أفلوطين قد رأى أن هذا العالم ليس فى مقدوره أن يتحسن وأنه قد حاول جاهدا أن يهرب من عبوديته إلا أنه مع ذلك قد رأى فيه تكشفا وظهورا مضيئا لما هو واقعى حقا. فهذه النظرة، على عكس النظرة الهندوكيه لا ترى فى العالم شيئا وهميا، كما أن هذه الرؤية الأفلوطينية بعيده تماما دون شك عما تقرر البوذية الكلاسيكية عن عدم وجودها. وعندما نحسن تسلحنا بهذه النظرة عن طريق الانشغال المنظم بحياة

التأمل فإننا نستطيع حينئذ أن نشق طريقنا خلال عوائق وحدود الحياة نحو الاصعاد النشوان فيما بعد عتبة الموت.

ولقد أكمل مارسيليو فيكينو* ترجمة المجموع الهرمسى عام ١٤٦٣ وقد أنجز العمل فى فيلا أعطاها له كوزيمو دى مدتشى. والواقع أن الحماس المباشر الذى قوبلت به الترجمة فى الأوساط العقلية فى عصر النهضة لا يجب أن يكون غريبا. فاهتمام عصر النهضة بالمصادر الأصلية وانجذابه إلى الأفكار والظواهر الغريبة الخفية كان أمرا معروفا. ولكن ما جعل المجموع الهرمسى ذو تأثير خاص كان على وجه الخصوص القالب الأفلوطونى المحدث الذى صبت فيه أفكاره ومذاهبه. فأعمال أفلاطون وأفلوطين كانت هى النصوص المسيطرة طوال التاريخ العقلى للغرب. وقد صاحب القرن الخامس عشر اهتمام خاص حيوى بالدراسات الأفلاطونية. وفى الحقيقة أن كوزيمو قد أسس ، أكاديمية ، مكرسة على وجه الخصوص لدراسة أفلاطون وأفلوطين وكان ذلك قبل عقدين تقريبا من حصوله على نسخة المجموع الهرمسى. ولم تكن الأكاديمية الأفلاطونية مدرسة بالمعنى الدقيق ولكنها كانت تجمعا لمجموعة من العلماء والباحثين يرأسهم فيكينو (Ficno).

وقد مات كوزيمو عام ١٤٦٤ تاركا حكم فلورنسا لأبنه Picro بييرو الذى كان مريضا وإن كان باحثا دارسا. ولقد ازدهرت الأكاديمية فى السنوات الخمس الباقية من عمر بييرو ازدهارا كبيرا. وفى عام ١٤٦٩ تولى الحكم فى المدينة ابنه لورنزو البالغ عشرين سنة من العمر والذى عرف فيما بعد باسم العظيم Il Magnifico . وقد كان لورنزو مثل جده بارعا فى فن الحكم وفى المعرفة بالفنون. وكان فى السابع من نوفمبر من كل عام يرأس احتفالا فى قصره فى كوريجى Coreggi ليحتفل الاحتفال التقليدى بعيد ميلاد أفلاطون. وقد استطاع لورنزو ببراعته أن يستخدم الباحث

---

* Ficino , Marsillo (١٤٣٣ - ١٤٩٩) يعتبر الممثل الرئيسى للفلسفة الأفلاطونية والأفلوطينية فى فلورنسا فى عصر النهضة كما أنه مؤسس أكاديمية فلورنسا. وفى ١٤٨٤ نشرت ترجمته الكاملة لمحاورات افلاطون وقد ظلت شروحه وتعليقاته علي الترجمة مؤثرة فى تفسير أفلاطون وافلوطين حتى القرن التاسع عشر حين بدأ يعرف تأثره بمصادر أخري. ويقال ان شروحه للمأدبة الأفلاطونية هى مصدر العبارة الشائعة عن الحب الأفلوطونى وفى النص اضافات أخري عن دور الرجل وأهميته. (المترجم).

الشاب بيكودلا ميراندولا* الذى كان أكثر المقربين إلى فيكينو موهبة وذلك فى مناظرة حول ما إذا كان الواحد والوجود هما شيئ واحد فى فكر أفلاطون.

والواقع أن الرعاية الكريمة لمثل هذه الشخصيات القوية والبراعة العقلية لأعضاء الأكاديمية كان السبب وراء التأثير العميق الذى خلفته تلك الأكاديمية الأفلاطونية المديتشيه على الحياة العقلية فى أوروبا كلها. فقد أنشأت أكاديميات مشابهة لها فى مواضع كثيره كان من انجحها ما أسس فى فرنسا (٢٢). ومن هذا نستطيع أن نتصور قوة وقيمة اعتقاد فيكينو الذى زعم أنه كشف فى المجموع الهرمسى على مصدرا أصيل غير معروفه للحكمة الانسانية قد تم تأليفه فى مصر التى تعد صاحبة أكثر الحضارات حكمة وقدما.

أما المجلدات التى وضعها فكينو والتى كانت موسعة عديدة قد وضعها بأستاذية واضحة فقد وجدت طريقها إلى كل مراكز المعرفة والدراسة تقريبا فى أوروبا. ويمكننا أن نجد آثارا من أفلاطونية فيكينو فى عدة قرون تالية من البحث والدراسة. ولكن فيكينو لم يلتفت بما فيه الكفاية إلى احتمالات التوفيق الكبيرة التى فتحتها نصوص المجموع الهرمسى. أما تلميذه، جيوفانى بيكو دلا ميراندولا Giovanni Pico Della Mirandola وهو شاب صغير من الارستقراطية تميزت حياته بخصوبه انتاجية فريدة فقد استطاع ولم يكد يبلغ الرابعة والعشرين أن يبين مدى الشمولية التى لا حد لها والتى يمكن اكتشافها فى التراث الهرمسى، والافلاطونى الحديث. ففى هذا السن المبكر من عمره كان قد ألف ٩٠٠ مسألة وأعلن استعداده للدفاع عنها علنا فى مناظرات فى روما. وإذا كانت المناظرات لم تتحقق إلا أنه قد وصلتنا نصوص المسائل وهى متسعة شاملة بشكل غريب. ويبدو أن بيكو كان يعتقد أنه سيدافع عن نظام فكرى متسق اتساقا تاما فجمع مادته من أفلاطون وارسطو وارفيوس وفيثاغوراس وزرادشت وأفلوطين وآباء الكنيسة الأغريق واللاتين، ومن أبرز الشخصيات

* Pico della Mirandola, Givovanni : (١٤٦٣ - ٩٤) من أبرز بحاث وفلاسفة عصر النهضة وجد أن دروس [illegible] العربية والمصادر اليهودية وضع ٩٠٠ قضية ليدافع عنها فى مناظرات روما وقد حكم على ٧ منها بأنها غير أرثوذكسية وأعلن أن ٦ [illegible] أدان البابا أنوسنت الثامن كل [illegible] وكان تأثيره [illegible] (المترجم)

الفلسفية واللاهوتية من السكولاستكيين فى العصور الوسطى Medieval Scholasticism * وبالطبع من المجموع الهرمسى ثم من الكابالا** العبرية مما له دلالة خاصه.

ولعل أكثر ما يبرز الإتجاه التوفيقى فى التراث الهرمسى هو معرفة بيكو نفسه للعبرية مع اهتمامه العميق بالتراث الدينى العبرى بل ودراية تثير الانتباه بالعربية والارامية. على أن بيكو لم يكن منفردا بهذا الاهتمام وكان لذلك أسباب قوية. فالمصطلح العبرى كابالا Cabala يعنى فى الأصل التراث. ومع الزمن أصبح يدل على تراث خاص داخل اليهودية هو تراث البحث عن طريق للتوحد مع الألهى. وقد أوضح الكاتب جرشوم شوليم Gershom Scholem فى كتابه الاتجاهات الرئيسية للتصوف اليهودى، أن الكابالا تتضمن كتابات كتبت خلال حوالى ٢٠٠٠ عاما. وعلى الرغم من التنوع الكبير فى هذه الكتابات فإن الصفة المشتركة الغالبة عليها يمكن أن تحدد على النحو التالى :

« إن الاجماع المتفق عليه فى الكابالا هو اعتبار الطريق الصوفى إلى الله هو عكس تراتب الفيوض التى خرجنا بها من الرب. وإذا عرف المرء مراحل عملية الخلق فإن هذا يعنى أيضا معرفة مراحل العودة إلى أصل كل الوجود(٢٥)».

ولاشك أن المشابهه واضحة بين هذا التحديد مع تعاليم الأفلاطونية المحدثة فى صياغتها الأفلوطينية.

وعلينا أن نضيف هنا أن هناك سمات أخرى للكابالا كانت تجذب اهتمام الهرمسيين. فقد كانت الكابالا تتضمن تراثا شفويا وتراثا مكتوبا مما كان يعنى أن هناك أمورا دقيقة المعنى وتعاليم يصعب فهمها ولابد للدارسين أن يتعلموها خلال علاقة وثيقة بمعلم روحى حاذق. ويورد بيكو حول

---

* Scholasticism الفلسفة التى كانت تدرس فى مدارس الكنيسة ومعاهد التدريب اللاهوتى فى العصور الوسطي وكانت الفلسفة السائدة فى أوروبا من بداية القرن الحادى عشر تقريبا حتي القرن السادس عشر. وتجمع بين المعتقد الدينى ودراسة أباء الكنيسة وأعمال فلسفية ومنطقية قائمة علي أعمال أرسطو وشراحه وإلي حد ما موضوعات من أفلاطون. وأبرز ممثلى المدرسة اكويناس وبوريدان ودنس سكوتوس وأوكهام. (المترجم).

** Cabbala بالعبرية، تراث أو ما تلقاه الخلف من السلف. وكانت تعنى أولا كتب التلمود غير الكتب الخمسة. وبعد ١٢٠٠ أطلق المصطلح فقط علي التراث الشفوى المظنون أنه تسلسل من موسي إلى أحبار المشنا والتلمود. وهى تجمع أقوال عن الكونيات والملائكة والسحر والغيبات والتفسير الصوفى لكتب العهد القديم. (المترجم)

هذا المعنى نصا جاء فيه أن موسى عندما تلقى الشريعة من الرب تلقى أيضا تفسيرا سريا للناموس، مع عهد مقدس مختوم بالصمت، وبأن لا يكشف عنه إلا للكهنة الكبار الذين سيخلفونه. وسبب فرض الصمت هو ببساطة خبث الناس عامة: « والكشف للعامة عن الأسرار الخفية والأشياء المختفية تحت لحاء الشريعة والغطاء الخشن للكلمات من أسرار الألوهية العليا أليس هو بمثابة تقديم ماهو مقدس للكلاب والقاء اللآلئ بين الخنازير ؟». كما أن بيكو كان يعتقد أن التفسير السرى للقانون أو الشريعة كان أمرا متبعا عند كل الفلاسفة القدامى. ففيثاغورس لم يكتب إلا قليلا والمصريون القدامى نحتوا ألغازا مرسومة على معابدهم، أما أفلاطون فكثيرا ما كان يكتب بإيجاز شديد. بل أن يسوع نفسه وهو سيد الحياة قد كشف لتلاميذه عن أشياء عديده لم يريدوا أن يسجلوها كتابة حتى لا تصبح معروفه للعامه (٢٦)». وقصر نقل الحكمة بسرية على فئة مخصوصه يصبح طابعا بارزا للتراث الهرمسى خاصة فيما يتعلق بالعلوم الخفية مثل السحر والخيمياء. (والكلمة اللاتينية لهذه العلوم Occultus تعنى حرفيا المخفية).

وكان هناك أيضا انجذاب شديد نحو صوفية الأرقام فى التراث العبرى. وشارك فى ذلك الهرمسيون الذين رأوا أهمية كبيرة فى استخدام فيثاغورس* الرمزى للأرقام فى التنجيم والفراسه. وفى الحقيقة فإن النيثاغوريه قد دخلت بوضوح فى التراث الافلاطونى عن طريق توسع أفلاطون فى استخدام المبادئ الفيثاغوريه فى تيماوس لشرح التركيب العقلى للعالم. كما أن فيكينو كان يعتقد مع كثيرين غيره أن فيثاغورس كان تلميذا لأورفيوس الذى كان بدوره تلميذا لهرمس مثلث العظمه.

وعلى الرغم من أن بيكو كان أكثر ميلا إلى التوسع فى الانتقاء والأخذ من مصادر متعددة متنوعة من استاذه الكبير فيكينو إلا أنهما كانا يشتركان فى الاهتمام والأخذ عن أحد العلوم

---

* فيثاغورس Pythagoras (قبل حوالى ٥٧٠ قبل الميلاد) المعروف أن فيثاغورس كان ابن منيساركوس من مدينة ساموس ولكنه هاجر حوالى ٥٣١ ق.م إلي كروتون فى جنوب ايطاليا وهناك أسس جمعية دينية ولكنه نفي ومات فى ميتابونتوم. وقد اتبع تلاميذه رياضيات بدنية ونفسية كثيرة من ضمنها التزام الصمت وتحريم مأكولات خاصة اللحم والفول. وقد علم فيثاغورس مذهب التناسخ للأرواح MetemPsychosis أو دوره التناسخ وكان يظن أنه قادر علي تذكر العديد من مرات وجوده السابقة والروح يمكن لها أن تنتقل إلي الاتصال بالروح الكلية للعالم عن طريق الدراسة والرياضة الروحية. وينسب لفيثاغورس اكتشاف علم الأصوات ونسب السلم الموسيقى مما أدي إلي التفسير الرياضى للطبيعة وأن العالم كله يمكن تفسيره بالهارمونى وبالأرقام كما ينسب إليه أيضا أن الأشياء كلها أرقام وتنقل عنه تعاليم غامضة عن علاقة العدل بالرقم ٤ ودلالات صوفيه للرقم ١٠. (المترجم).

السرية التى لعبت دورا هاما فى التراث الهرمسى ونعنى به السحر. وفى خطابه المعنون « عن كرامة الانسان » كتب بيكو مشيرا إلى المسائل التسعمائة التى وضعها :

« لقد طرحت نظريات عن السحر أيضا ودللت فيها على أن السحر من نوعين. أما النوع الأول قد تجمع من عمل وتأليف الشياطين وهو شيئ بحق الرب، ملعون بشع. أما النوع الثانى إذا أحسن التعرف عليه فليس إلا الاكتمال المطلق لفلسفة الطبيعة.

وعندما يشير الأغريق إليهما فانهم يطلقون على النوع الأول اسمGoyteian دون أن يكرموه على الاطلاق بتسميته سحرا. أما النوع الثانى فيطلقون عليه اسمه الصحيح والخاص Magelan *على انه أكمل وأعلى صور الحكمة (٢٧) ».

وكان التمييز بين هذين النوعين جاء فى صور مختلفة بأن يطلق على احدهما « الأبيض» والآخر « الأسود» أو ما يسمى احدهما « طبيعى » والآخر «شيطانى» . وأساس هذه التفرقة هو أمر هام جوهرى فى فهمنا للفلسفة الهرمسية.

فالسحر الأبيض أو الطبيعى ينشأ من المفهوم الأفلوطينى عن الترابط القائم بين الأشياء جميعا. وعلينا أن نتذكر هنا مذهب أفلاطون الخاص بأن الكون هو كائن حى له روحه وبدنه واننا أشباه لهذا الكائن الكونى. ويعنى هذا القول قيام علاقة عضوية متكاملة بين كل أجزاء الكون ولهذا فإن ما يحدث لأى عضو فى البدن مهما تباعد وضعه عن بقية الأعضاء فإن ذلك يخلف أثرا فى الكل - كما يحدث عندما تؤثر أى جرح أو اصابه لوظيفة فى البدن على الوضع والحاله الفيزيقية للبدن كله. ويتعلق السحر الطبيعى بتبين اثار الاحداث فى الكون بعيده أو قريبه على وجود الانسان الفردى. وليس هناك أى استهداف فى السحر الطبيعى للتلاعب أو التغيير فى حركات الكيان الكونى فهدفه الأول والرئيسى هو أن يحقق تراصفا أو اتساقا وتوافقا بين المرء وبين الكون. فمثل هذا السحر يفترض أن هناك جريان متصل من القوى التى تتدفق هابطه من السماء وهى قوى يمكن أن يوجهها فى قنوات من الذى يعرف مساراتها و يعرف التقابل القائم بين النجوم والنباتات والاحجار والمعادن واخلاط البدن الأربعة**. والساحر ليس إلا هذا الشخص الذى يعرف كيف يعمل الكون العضوى ويعرف أين يلجه ليشارك إلى أقصى حد فى قواه (٢٨).

---

* الأسمان مكتوبان فى بالنص بالحروف الأغريقية.

** الدم والبلغم والصفراء والسوداء

ولقد قال فيكينو بهذا المعنى فى حديثة عن السحر.ويعبر الباحث Yates * عن هذا قائلا:

« إن فيكينو يقيم نظريته فى كيف نستطيع أن نستمد الحياة من السماء على الروح Spiritus على أنها القناة التى ينتشر خلالها أثر النجوم. فبين روح العالم وجسده هناك روح الكون Spiritus Mundi التى تتخلل الكون ومن خلالها يهبط تأثير النجوم إلى الانسان الذى يتشربها فى روحه وفى البدن الكونى Corpus Mundi . وهذه الروح هى جوهر فى غاية اللطافة والدقة.

وفى الحقيقة فإنها أشبه بالهواء العليل أو الحراره. وهذا يعنى أن فيكينو يقصد أنها ملموسة تماما (٢٩).

ولكن تشرب تأثيرات النجوم عن طريق هذاالروح الملموس وبالتالى تحقيق الارتباط بالقوى التى تنظم الكون كله يتطلب استخدام نشاطات ووسائل دقيقة. ولهذا ظهرت بسرعة أدله عديده توصى باستخدام إجراءات تفصيلية. وقد طرح فيكينو نفسه اقتراحاته بالعديد منها.

فهو يشير مثلا إلى أن القلب الانسانى عندما يستخدم وساطه الروح فإنه يوزع الطاقة إلى البدن كله بنفس الطريقة التى تستخدم فيها روح العالم وسيطا خاصا يسميه « الجوهر أو الماهية الخامسة» Quinta Essentia التى تشع طاقة الشمس فى الكون الطبيعى. فنستطيع إذن أن نزيد إلى حد كبير فاعلية القلب إذا استطعنا أن نجد المواد والجواهر الغنية بهذا الجوهر أو الماهية الخامسة. وهو يقترح لهذا أن نستخدم أطعمة لها خصائص الدفء والرطوبة والصفاء مثل النبيذ أو السكر الأبيض خاصة عندما تمزج بنبات القرفة بل وحتى بالذهب (٣٠)».

ومن الإجراءات الشائعة الأخرى فى السحر الأبيض لبس طلاسم رمزية أو الأخذ فى الاعتبار لترتيبات معينة للحروف والأرقام. أو ترديد أقسام وعزائم محددة والترنم بانغام تعتبر مشابهه أو متحده مع « موسيقى الأكوان». ويتبدى من هذا الطبيعة العقلية للسحر الأبيض. وكما يلاحظ بيكو فإن الكلمة الأغريقية للسحر تتضمن معنى الحكمة أو المعرفة. وعلى ذلك فإن من يستعمل السحر الأبيض لا يصح بأن يشار إليه بإنه ساحر بل بإنه حكيم عارف Magus وهو المصطلح التقليدى الذى يطلق على شخص يعتبر صاحب حكمة خاصه. ولابد إذن عندما ننظر فى إجراءات السحر الأبيض على الخصوص أن لا نخلط بينه وبين السحر الأسود أو الشيطانى.

---

* انظر قائمة المراجع.

فالسحر الأسود أو الشيطانى يعنى التلاعب أو المعالجة الفعلية للقوى الطبيعية عن طريق عوامل شريره بهدف تحقيق غايات المرء الخاصة والتى هى غير متفقة مع الكون ككل.

ويرجع تفسير إمكانية قيام مثل هذا السحر داخل نظام التفكير الأفلوطونى المحدث إلى أن هذا النظام فى حرصه على الكشف عن حقيقة وواقعية الشر فإن الأفلاطونيون المحدثون يقررون ضرورة أن تكون هناك مناطق من عدم الوجود أو الظلمة المطلقة التى لا تنفذ إليها فيوضات الواحد. وعلى هذا فإن من يستخدمون السحر الأسود هم إذن قوم يمارسون مباشرة أعمال الشرير. وعلى الرغم من أن الافلاطونيين المحدثين لم يكونوا وحدهم المسؤولين عن أشاعة الفزع العميق (والانجذاب) من الساحرات طوال قرون عصر النهضة فإنه لم يكن غريبا مع ذلك أن الفلاسفة والأكاديميات التى تأثرت بالتراث الهرمسى قد صمتوا تماما أمام إجراءات السجن والتعذيب واعدام الأشخاص(وهم عادة نساء عجوزات) الذين اتهموا بالسحر والشعوذة. ففى القرنين السادس عشر والسابع عشر اللذين شهدا ازدهار التراث الهرمسى أعدم بتهمة هذه الجريمة وحدها ما يبلغ ربع مليون شخص.

وإذا كان التراث الهرمسى يوجه من جهة إلى السحر مما ينقله بعد ذلك إلى الشعوذة وأعمال العرافة فإنه قد وجه من ناحية أخرى إلى علوم التنجيم بالأفلاك وعلم الخيمياء لأن روح الكون الموجوده والقائمة فى كل مكان تستخدم بشكل دائم جواهر اجسام الاجرام السماوية كما تستخدم جواهر الأرض فى اتصالها الخلاق مع أرواح الأحياء من الناس. ولكن قبل أن ننظر بمزيد من الاقتراب من هذه الجوانب من التراث الهرمسى علينا قبل ذلك أن نقيم نتائج ما ناقشناه إلى الآن وأن نربط بين هذا التفكير وبين الموت .

ففى إطار فكرة أفلاطون وافلوطين لم ينظر إلى الموت على أنه بداية إتصال واستمرار للشخصية كما يقول بذلك مذهب خلود الروح، ولكنه اعتبر المفرق الذى تسقط فيه الروح كل علامات وآثار انعزالها الفردى لتمتزج بروح العالم. ويضيف مفكرو التراث الهرمسى فى عصر النهضة إلى هذا الفهم وعيا أكثر ارتفاعا وحدة بموضع المفكر فى عالم المكان والزمان. فاولئك الذين اعتنقوا القول بخلود الروح على أن ذلك يمثل اتصالا لشخصية مكتملة ومنغلقة على نفسها قد رأوا فى العالم مكانا للأسر والسجن والشقاء الذى لا مبرر له. أما الهرمسيون فكان موقفهم من العالم مختلفا اختلافا جذريا فهم وإن اعتبره بعضهم مقام عبودية وأسر، فإن اهتمامهم كان فى المقام الأول بما بين الأشياء جميعا من ترابط: أى بهذه الوحدة الحبلى بالدلالة التى تجعل أكثر مستويات الوجود الطبيعى الأساسية وأكثرها نأيا، تبدو على أنها منفصله وامتدادا للروح الانسانى لأنها تشاركها جميعا

فى انها على السواء مظاهر لتجلى الواحد. وعلى هذا فإن دراسة الأرض والسموات لا تستهدف أن يفر المرء من أسرها بل لكى تستطيع الروح أن تصاعد إلى ماهو وحدتها الحقيقية. وعلى هذا فالموت فى هذه النظرة ليس فاجعة ولا خلاصا. ولئن كان السحر الأسود كثيرا ما يتعامل مع قوى الموت فإن السحر الطبيعى ورياضيات التأمل عند الهرمسيين لا تستهدف مطلقا أن تعالج الموت نفسه فقد كان هدفها دائما هو التوصل إلى تحقيق الوحدة العليا للروح.

ومما لا شك فيه أن استخدام السحر الأبيض رغم اعتباره فى الأساس رياضة عقلية جسدية وتأملية إلا أنه كان يجلب معه امتلاك قوة إيجابية صالحة للشخص. وفى مجلد عن « الفلسفة السرية الخفية» كان له تأثير واسع وضعه هنرى كورنيليوس اجريبا من نتعشيم* نجده يتحدث عن القوى السحرية التى يمتلكها المرء مع الاصعاد الروحى فيقول :

« ليس لأحد أن يملك مثل هذه القوى إلا من استطاع أن يتعايش (ويتزاوج) مع العناصر وأن يتغلب على الطبيعة منتصرا عليها مصعدا إلى ما هو أعلى من السموات مرتفعا بنفسه على الملائكة حتى يبلغ النمط الأعلى نفسه حتى يصبح معاونا له قادرا على كل شيء(٣١)».

فمن يعطى موهبة الاصعاد إلى مستوى « النمط الأعلى» أى إلى ما يقابل العقل فى مذهب أفلوطين فلا يمكن أن يكون منشغلا أقل انشغال بموت البدن.

وقد تكون إحدى سبل تبيان تميز وتفرد النظرة الهرمسية بشكل بارز حاد أن ننظر ونلاحظ علاقتها بالتفكير المسيحى التقليدى. فكما أوضحنا من قبل فإن الهرمسيون كانوا أصحاب اتجاه توفيقى تجميعى جعلهم يؤمنون بأن هناك مجموع واحد من الحكمة يمكن لجميع الأديان أن يكون لها مكانا فيها وانها لذلك تعتبر فى صلبها متفقة جميعا. ولكن على حين أن مفكرين من أمثال فيكينو وبيكو ومن بعدهم مفكرين آخرين اتبعوا خطواتهم مثل جيوردانو برونو وأجويبا كانوا يعتبرون أنفسهم مسيحيين مؤمنين فإن السلطات الرسمية للكنيسة قد ازداد تشككهم فى مجموع الظاهرة الهرمسية حتى انتهى بهم الأمر آخيرا إلى اعتبارهم هراطقه. ولا يصدق هذا فقط على الكاثوليكية الرومانية بل لقد امتد هذا الاتجاه فيما بعد حركة الاصلاح الدينى إلى كل الاتجاهات المسيحية الرئيسية (بل وبالطبع أيضا إلى اليهودية وإلى حدما إلى الاسلام).

Henry Cornelius Agrippa of Netteshein *

ولقد تعرض فيكينو وبيكو فى حياتهما لهجوم شديد وإن كان من حظهم الطيب انهم ماتا ميتة طبيعية فى فراشهما - ولم يكن ذلك إلا لان فيكينو كان متمتعا بحماية شخصيات قوية ولأن بيكو مات مبكرا فى التاسعة والعشرين من عمره. ولكن هذا لم يكن المقدور لأكبر المفكرين الهرمسيين ونعنى به جيوردانوا برونو* . وقد كان تأثيره فى القرن السادس عشر كبيرا واسعا. فقد كان كثير السفر والمحاضرة فى بلدان عديدة وكتب الكثير من المجلدات العلمية المثيرة ولم يتحرج أو يتوخى الحرص فيما يقول أو يكتب ما كان يعتقد أنه الحق أو الصواب. وكان هدف هذا الحق والصواب فى نظر جيور دانو مستمدا مباشرة من الأفلاطونية المحدثة الكلاسيكية أى التعبير عن وحدة الروح مع الواحد كما أنه قد استخدم فى سعيه وراء هذا الحق ممارسة السحر.

ولقد كان جيور دانوا يخشى ويرتعد من السحر الأسود ولكنه استطاع ببراعة أن يدافع عن مناهجه السحرية الخاصة. وتصف الباحثة ياتس** Yates طريقته فى متابعة السحر بانها « تكييف الخيال أو الذاكرة واعدادهم للاستجابة للتأثيرات الشيطانية من خلال صور أو رموز سحرية تنطبع فى الذاكرة». والخيال فى - نظر جيوردانو - وهو هذا يستبق تطورات تالية فى التراث الهرمسى - هو المصدر للطاقة النفسية عندما يقرن بالقوى التأملية للمعرفة. وتكتب ياتس مقتبسة من كتابات جيور دانوا : ان هذا الخيال الذى يحركه السحر هو الباب الأوحد لكل الانفعالات والعواطف الداخلية ورابطة كل الروابط (٣٢)».

ولاشك أن الكنيسة كانت لديها أسباب كافية لاتهام جيور دانوا بالهرطقة فهو يتحدث ويعلم إقتران الروح الانسانى بالالهى ويقول بأن للخيال دور مركزى كما أنه يلجأ للسحر باعتقاد دينى، وهذه كلها نظرات تعتبر تعديا وخروجا على التفكير المسيحى التقليدى الذى يعتبر أن الفاصل بين ماهو انسانى وماهو إلهى هو فاصل مطلق وأن الفاعل الالهى هو العامل الوحيد الفعال للخلاص.

---

* GIORDANO BRUNO جيوردانوا برونو : ١٥٤٨ - ١٦٠٠ فيلسوف إيطالى موهوب وفلكى منجم وشاعر وممن يصفون بانهم ماجوس MAGUS أو حكيم. وقد عاش حياة مضطربة فى عديد من المدن الاوروبية يتكلم بالعقيدة الهرمسية مقرونه باكتشاف كوبرنيكوس مازجا العديد من الأفكار السحرية وروحانية العناصر المستمدة من مصادر مصرية قديمة. وقد انتهي به الأمر أن وضع نفسه تحت طائلة محاكم التفتيش التى أمرت باعدامه حرقا.

* انظر مراجع الفصل.

حقا، لقد أوسع جيوردانو مكانا فسيحا للمسيحية فى مذهبه وكان يعتبر نفسه مؤمنا صادقا حتى اللحظات الأخيرة من أنفاسه المعذبة ولكن الكنيسة كافأته على هذا الانتماء بأن بعثت به إلى الموت حرقا على المحرقة.

وعلى الرغم من اننا نمتلك الآن مسافة من البعد التاريخى عن عصر النهضة كما أن لنا بالطبع وجهة نظر مختلفة تماما للشؤون الإنسانية فإننا لا نستطيع مع هذا أن نتبنى تصرف الكنيسة فى قضية جيور دانو ولكننا مع هذا كله نخطأ فى الحكم والمعرفة إذا اتفقنا معه أن التراث الهرمسى والمسيحى لا يستبعد الواحد منهما الآخر. وليس هذا التباعد أوضح مما هو فى نظرتهما إلى الموت.

فالتصور الأساسى والأول للمسيحيين هو « التحول» الذى يحدث للمرء مقرونا بالبعث أو القيامة، وما دامت القيامة ليست فعلا إنسانيا ولا يمكن بلوغها بأفعال بشرية فليست إذن إلا من فعل الرب وحده وحيث أن هناك انفصال جذرى بين الوجود التاريخى الحاضر وبين حياة القيامة فلا يمكن إذن أن تكون لنا معرفة بماهية هذه الحياة بعد القيامة. وعلى هذا فإن النظرة السليمة للحياة فى مواجهة الموت ليست إلا الإيمان. والمسيحيون يفهمون الإيمان ليس على أنه نوع من المعرفة بل على أنه اعتقاد بما لايمكن لغير المسيحيين إلا أن يعتبرونه احداثا تاريخيا لا منطقية فيها أو تسلسل عقلى، ولا يمكن تعقلها أو فهمها. أما التصور الهرمسى للموت على أنه عتبة وما يترتب على ذلك من اعتماد على الرؤية فإنه مجال روحى وعقلى مختلف تماما.

ولا يكاد يكون هناك معنى واحد يبرز هذا الفارق الجذرى بين التراث المسيحى والهرمسى بأكثر مما يبرزه هذا النص التالى المأخوذ من المجموع الهرمسى:

« انك إذا لم تجعل نفسك نظيرا للرب فلن تستطيع أن تدركه، فالشبيه وحده يعرف الشبيه. اقفز إذن مبتعدا عن كل ماهو جسمانى واجعل نفسك تكبر متسعا حتى تكون أشبه بفضاء أوسع من كل مقياس. وارتفع فوقهم جميعا وصر خالدا.. واحلم بانك غير فانٍ وانك قادر على أن تمسك بكل شيء فى أفكارك.. راجعل لنفسك بيتا فى مواطن كل المخلوقات الحية. واجعل نفسك ارفع من كل ارتفاع واسفل من كل عمق. واجمع فى نفسك كل صفات متضادة من الحراره والبروده والجفاف والسيوله. واجعل فكرك يريك أنك فى كل مكان فى الوقت نفسه سواء على الأرض أو البحر أو السماء. وتفكر أنك لم تولد بعد وانك مازلت فى الرحم وانك صغير وانك عجوز وانك مت وانك فى عالم ما وراء القبر(٣٣)».

ولم يكن جيوردا دانو على أية حال آخر الهرمسيين الذين أعدموا نتيجة لتفتحهم وكرمهم الروحى أو لما عبروا عنه من أمل رائع رغم سذاجته، فى امكان رفع كل الخلافات بين الأديان أخيرا. فقد سجن الكثيرون وسخر منهم واخرجوا من بيوتهم واكاديمياتهم. وكان بعضا من أعظمهم امثال كورنيليوس اجريبا والخيميانى باراكلسوس* قد اضطروا أن يمضوا حياتهم فى هرب متصل مسافرين من ملجأ إلى آخر وهم يجرون أبحاثهم ويعالجون مرضاهم أو يدرسون سرا. ومع ذلك فإن الكنيسة وغيرها من جماعات النفوذ فى المجتمع قد فشلت فى أن تطمس أو تمنع انتشار التراث الهرمسى الذى مازال حيا حتى قرننا هذا. بل ونستطيع أن نجد فى عصر النهضة شيوع التعلق بكل الظواهر الخفية بين الأغنياء وأصحاب النفوذ والسلطة. فنجد مثلا أن الامبراطور رودلف** من عائلة هابسبورج ينقل بلاطه الامبراطورى من فينا إلى براغ التى كانت مدينة مشتهره بمناخها العقلى المتفتح وحيث كان يعمل العديد من اليهود الذين يشتغلون بالكابالا دون تدخل من أحد وحيث كانت الكنيسة البوهيمية التى اقامها الرائد المبكر للاصلاح الدينى جون هس *** مازالت نشطة. وقد انصرف رودلف عن الالتفات إلى أمور الدولة المضطربة لينشغل بدراسات العلوم السحرية والأبحاث العلمية.

وتصف الباحثة فرانسيس ياتيس فى تأريخها لهذه الاحداث بقولها :

---

* Paracelsus, Philippus Aureolus (١٤٩٣ - ١٥٤١) خيميائى سويسرى وطبيب وجه فنون الخيمياء لصناعة الأدوية وكان اسمه TeoPhrastus Bombast van Hohenheim وتسمي باسم برار كلسوس مفتخرا بانه أكبر من الطبيب الرومانى الشهير Celsus من القرن الأول فاضاف الزائدة Para إلى اسمه.

** Rudolf II (١٥٥٢ - ١٦١٢) ملك بوهيميا وهنغاريا وقد خلف والده ماكسميليان الثانى كامبراطور روما المقدس عام ١٥٧٦ وكان حوله عدد من كبار العلماء أمثال Brahl وكبلر ولكنه مارس الاضطهاد الدينى وقامت فى هنغاريا ثورة عليه أدت إلي أن يحل محله أخيه.

*** Hus, Jan (حوالى ١٣٧٠ - ١٤١٥) مصلح دينى من بوهيميا ويعتبر بطل تشيكى وطنى. وقد هاجم الكنيسة وطغيان البابوات وقد قبض عليه وحوكم واحرق بتهمة الهرطقة. وقد طالب اتباعه بكثير من الاصلاحات فى الكنيسة الرومانية مما جعلهم يشتبكون فى عدة حروب فى بوهيما فى القرن الخامس عشر.

«كانت براغ مكة اولئك المهتمين بالعلوم السرية وأبحاث العلوم من كل انحاء أوروبا(٣٤)»، وكان من بين أولئك العالم الهرمسى John Dee جون دى* وجيور دونو برونو** والفلكى الكبير جوهانس كبلر*** فقد جذبتهم جميعا مدينة براغ. وبعد وفاة رودلف فى ١٦١٢ قامت محاولة لأن يحل محله فردريك حاكم بالاتينات**** بعد زواجه من اليزابيث اخت ملك انجلترا جيمس الأول. وكان كل من فردريك واليزابيث متحمسان أشد التحمس للموضوعات الهرمسية حتى قام الأمل بأن حكمهما سينقل الامبراطورية كلها لعهد روحى جديد. ولكنه كان أملا سرعان ما احبط بحلف الآمراء الكاثوليك الذين قادوا حركة من التعصب والكراهية الدينية أدت أخيرا إلى حرب الثلاثين عاما المدمرة *****.

* * *

وفى الخطاب الشهير «عن كرامة الانسان» الذى كتبه بيكودلا ميراندولا ترد فقرة قد تردد اقتباسها كثيرا ويقدم فيها تفسيرا غاية فى الحرية لقصة الخلق كما وجدها فى شهادات «موسى وتيماوس». ويقول فى هذه الفقرة أن الرب بعدما صنع بيت هذا العالم زين منطقة السمارات العلا بالعقول، وبعث الحياة فى النجوم بالأرواح، وملأ العالم السفلى بالحيوانات ولكنه رأى أن هناك شيئا ناقصا فى الموضع المتوسط بينهما. ولذلك خلق الإنسان، وعندما وضعه فى نقطة الوسط من العالم خاطبة قائلا له ما يلى:

«تمشيا مع قدرتك على الحكم بحرية التى وضعناك بين يديها فانك غير محصور بأى حدود ولك أن تحدد حدود الطبيعة لنفسك. لقد وضعتك فى مركز العالم حيث تستطيع بكل ارتياح أن تنظر حولك وأن ترى كل ماهو فى العالم. اننا لم نصنعك سماويا ولا أرضيا ولم نجعلك فانيا ولا خالدا.

---

* Joh Dee: رياضى وفلكى انجليزى ١٥٢٧ ـ ١٦٠٨.

** Bruno, Giorduno : فيلسوف ايطالى: ١٥٤٨-١٦٠٠) انظر هامش سابق

*** Johann Kepler: الفلكى الالمانى الشهير (١٥٧١-١٦٣٠)

**** مقاطعة فى شمال غرب المانيا كانت جزءا من الامبراطورية الرومانية المقدسة.

***** حرب الثلاثين عاما: تعتبر سلسلة من الحروب دامت من ١٦١٨-١٦٤٨ فى وسط اوروبا وبدأت بصراع البروتستانت الالمان والكاثوليك ودخلتها المنافسة السياسية التى جمعت بين فرنسا والسويد والدنمارك ضد الامبراطورية الرومانية المقدسة واسبانيا.

وانت مثلك مثل قاضى اختير فى منصبة لشرفه واستقامته فانت الذى يشكل نفسك وانت صانعها. وتستطيع أن تصب نفسك فى الشكل الذى تفضل. وانك قادر على أن تمضى منحدرا إلى اسفل الطبائع التى هى الحيوانات ولك أيضا أن تمضى صاعدا من روح العقل إلى أعلى الطبائع التى هى الوهية(٣٥).

ويعرض بيكو فى هذه الكلمات نظرة متميزة تماما للحرية. فليس الأمر المطروح هنا هو حرية أن يفعل المرء ما يختاره بل أن يكون ما يختار. فلم يكن بيكو معنيا هنا أن يقرر حرية الارادة ولكنه يطرح مفهوما للحرية الانتولوجية*.

وهذه الحرية الانتولوجية كانت متضمنة منذ البداية فى التراث الافلاطونى/ والافلاطونى المحدث. فعندما يقرن أفلاطون بين ماهية الفكر وماهية الوجود فإن هذا يترتب عليه نتيجة متضمنة هى أن فكر المرء كلما تقدم تدريجيا فى التطهر من الجهل كلما أصبح أقرب لأن يتحد فى ماهيته مع قمة الواقع العقلى- أى مع فكرة الخير. وفى مذهب أفلوطين عن الواحد اتسع مفهوم طبيعة الخير فيما يتولد عنها وذلك بأن جعل الواحد تفيض عنه كل الأشياء العقلية والمادية. وهكذا فكلما زاد وضوح فهم المرء للطبيعة الحقيقية للواقع كلما زاده ذلك اقترابا من أن يصبح مقترنا بما هية ماهو فى المركز من أصل جميع الوجود. وعندما يتحدث الافلاطونيين المحدثين عن « الوهية» الروح فهم يعنون إمكانية هذا الاقتران: أى علاقتها الخلاقة مع كل ماهو موجود.

وهذا المفهوم للحرية هو الروح التى تبعث الحياة، وتنبض حية فى قلب التراث الهرمسى. فإذا كان أصل المرء فى نظرهم هو فى نفس الوقت مصدر كل ماهو موجود فلا مناص إذن أن يؤمن الهرمسيون أنهم يملكون فى جهودهم العقلية مفتاح كل الخلافات التى تفرق الأشخاص وأنواع التراث بعضها عن البعض الآخر. وحيث أن هذه النظرة تعنى أيضا القول بالمشاركة المباشرة فى كل القوى المولدة فى الكون فلا مناص أيضا من أن يقبل الهرمسوين على تشجيع الفنون السرية السحرية مثل السحر والخيمياء والتنجيم. وهذا الإيمان الشعبى بالفنون السحرية الذى استمر حتى الوقت الحاضر هو فى الحقيقة ما بقى من الهرمسية بعد أن سكتت وغفت تلك الروح الافلاطونية التى كانت تبعث فيها الحياة.

---

* Onthological وهى كلمة مستمدة من الكلمة الأغريقية للوجود Being وتطلق عادة على هذا الجزء من المباحث الميتافيزيقية التى تدرس ما هو موجود.

غير أن هذه الروح ظلت مع ذلك تعاود الظهور مرات عديدة على نحو قوى مثير خلال التاريخ. فهذا الحس بالتوافق والاتساق الكونى الذى تميزت به الهرمسية الافلاطونية المحدثه وهو هذا الاحساس الذى اسماه النرنسيون ، بالفلسفلة الموسيقية، قد صار له تأثير طويل الأمد فى انجلترا خاصة : «فمع بداية العصر اليعقوبى* صارت الرمزية التقليدية القائمة على ما جاء من الحكمة القديمة القادمة من الشرق وخاصة من المعتقدات العبرية الخفية مقبوله تتلقاها بترحاب دوائر المنشغلين بالامور العقلية التى التفت حول البلاط الانجليزى» .

ومن الممكن متابعة ظهور الرمزية الهرمسية وتصوراتها الأساسية فى شعر ادموند سبنسر وفى مسرحيات شكسبير. بل أن مسرحية شكسبير الأخيرة وهى العاصفة تعتبر أمثوله جوهرية فى صلبها. كما أن عددا كبيرا من الفلاسفة واللاهوتيين والفنانين الانجليز قد شكل فكرهم التفكير الهرمسى مما صنع تراثا ظل حيا تتوارثة اعلام مثل وردزورث وكولريدج و. ب ييتس وعلى وجه الخصوص الشاعر الفنان ويليام بلاك ** .

ولكن التأثير الهرمسى كان محسوسا أيضا بقوة فى دوائر الفكر الالمانى. واحد زوار براغ فى حكم رودلف الثانى الذى كان غارقا فى دراساته للعلوم السرية الخفية كان هذا التاجر المتواضع للصوف وهو جاكوب بوهم *** . وقد كتب هذا التاجر حتى قبل أن يتأثر بمناقشات اللكابالا

---

* العصر اليعقوبى : اليعاقبة هم مناصرو بيت ستيورات (الملكى الانجليزى) الذين نفتهم ثورة ١٦٨٨ وكانوا يريدون استعادة العرش الانجليزى لجيمس الثانى وأولاده وخاصة جيمس ادوارد ستيورات ١٦٩٩ - ١٧٦٦ . ويعد ثورات عام ١٧١٥ ، ١٧١٩ ، ١٧٤٥ قضى عليهم فى معركة عام ١٧٤٦ . وتطلق الصفة عموما على عصر الملك جيمس الثانى أو آل ستيورات بعد ثورة ١٦١٨ .

** سلسلة الاعلام من الشعراء والمفكرين الانجليز لا يمكن التعريف بهم علي نحو كاف لابراز صلاتهم بالتراث الهرمسى فى هامش مثل هذا إذ لابد من الرجوع إلي أعمالهم والى كتب تاريخ الأدب والفكر الانجليزى وسنكتفى هنا فقط بذكر تواريخهم دون ترتيب لمتابعة ظهور تأثير الهرمسية: ادموند سبنسر Edmund Spenser ١٥٥٢ - ١٥٩٩ ، شكسبير ١٥٦٤ - ١٦١٦ ، وردث ورث ١٧٧٠ - ١٨٥٠ ، كولريدج. صمويل تايلور ١٧٢٢ - ١٨٣٤ ، W.B. Yeats ١٨٥٦ - ١٩٣٩ Wiiiam Blake ١٧٥٧ - ١٨٢٧ .

*** Jacob Boehme ١٥٧٥ - ١٦٢٤ صوفى لاهوتى المانى يرد فى النص تعريف كاف به ويسمى اتباعه Boehmenists

والمنجمين والخيميائيين وعدد من العرافين والسحرة مجموعة من الأعمال الدينية متفردة فى اصالتها وإن سببت أستياءا وقلقا كبيرين فى أوساط اللوثريين التقليديين فى بلدته جورليتز وكان ذهنه متفحتا متقبلا لكل هذا التأثيرات وعلى وجه الخصوص كان تأثره كبيرا بأعمال باراكليسوس الخيميائى والمفكر المنشغل بالعلوم السرية. وعندما مات بوهم عام ١٦٢٤ فى التاسعة والأربعين من عمره كان قد ألف مجموعا كبيرا من الأعمال زادت من حنق اللوثرين ورغبتهم فى الانتقام والاضطهاد لفكره. ولكن الرجل يعد مع ذلك مفكرا قدم للعالم نظرة جديدة إلى طبيعة الحرية الإنسانية.

وقد كان أسلوب بوهم اسلوبا مفرطا فى الرمزية طنانا فى بلاغته حتى يدفع القارئ المتعجل أن يحكم على كتاباته قبل أن يتمعن فيها، انها تحوى القليل من التفكير السليم. وهذه الخصائص الأسلوبية إلى جانب دقة ورصافة أفكاره ومعتقداته تجعل من الصعب وصف مذاهبه وأفكاره أو تلخيصها. وقد يكفى هنا تحقيقا لأغراضنا أن نشير إلى المواضع فى فكره التى تأثر فيها بالفلسفة الافلاطونية المحدثة وأن نبين كيف غير ما أخذه منها بوحى فكره الأصيل الخاص.

فنذكر مثلا أن المرء وفقا لما قاله أفلوطين لا يصح لأن يقول أن الواحد موجود لأن هذا يضع الواحد فى علاقة مع عدم الوجود وبذلك ينقص من كمال وحدته. والواقع أن عدم وجود الواحد كان مسألة شائكة ولم تكن بشكل عام موضعا للدراسة الكافية فى مسار التفكير الافلاطونى المحدث. وسرعان ماوقع بوهم على هذه المسألة سواء كان ذلك بأن أخذها عن كتابات افلوطين أو انه أعاد اكتشافها وصياغتها بنفسه فإنه دفع بالفكرة إلى آخر مداها وجعلها المفهوم المركزى فى أعماله المتأخرة.

كما أن بوهم لم يتردد فى أن يتبنى الرؤية الهرمسية للترابط « الموسيقى» Musickal بين الأشياء ولكنه كان إلى جانب ذلك مقتنع تمام الاقتناع بواقعية كل من الحرية والشر ويقول أن كلا منهما له مكان مركزى فى هذه الوحدة السامية. كما أنه كان يرى أن الحرية والشر ينتمى كلا منهما للآخر على نحو لا يحل. فالمرء - فى رأيه - لا يستطيع أن يقرر واقعية الشر بأى قدر من الجدية إذا كان يرى انه ليس إلا بزوغا مؤقتا للظلمة من النبع الكامل للوجود إذ هذا يبدو وكأن الشر لا يظهر بقوته التى لا تقاوم بل يبدو وكأنه خلل يمكن اصلاحه فى خيرية الوجود الكلية الوجود. فإذا لم يكن المرء حرا فى الأصل أن يرتكب الشر فهو ليس كذلك حرا أن يكون خيرا. وتكون الخيرية إذن صادرة عن الضرورة ولا علاقة لها بالحرية. فلو كان الأمر كذلك فالخير إذن لا يكون موضع

اختيار أو بعبارة أخرى لا يمكن اختيار إلا الخير. وعند ذلك يفرغ الكون من القيمة ولا يكون الوجود الإنسانى إلا تنفيذا وتحقيقا للضرورة.

والذى يميز معالجة بوهم المنفردة لهذه المسألة هو عدم قدرته على أن يقبل الحل الأفلاطونى المحدث المعتاد الذى يجعل الشر مجرد غيبة الوجود وإن كان نوعا من الغيبة لا تنقص من كمال مصدر الوجود. أما الحل الذى يقدمه بوهم فهو قائم على ما يسميه UNGRUND أو اللاتكأة أو اللأساس الذى يسبق وجود الرب وكل شىء آخر. وهذا اللا أساسى هو المصدر المطلق للحرية وهو اسلوب بوهم فى محاولة تفسير أنه لا يمكن لأى شىء إن يسبق العقل الذى يكون بتلقائية كاملة حقا. فإذا كان هناك حرية حقيقية فإن الحر حقا لا يمكن أن يكون له على الاطلاق أى شىء سابق عليه.

فإذا أردنا أن نتحدث عن هذا النوع من الحرية الانتولوجية التى وصفها بيكو بالمعنى الذى تميز به تفكير الافلاطونيين المحدثين فلا بد لنا أن نقول أن الكائن الحر هو الذى ليس له أساس مهما كان أو تكأة وليس له طورا أو مرحلة سابقة أو وجود. وينقلنا هذا إلى الفكرة التالية بعد ذلك.

فليس هناك سبيل عنده لقصر الكائن الحر على أن يقوم بفعل معين دون آخر.

وعلى هذا فإن الحرية الحقيقية تمهد إذن لحقيقة وواقعية شر أصلى لايمكن استئصاله. وعلينا أن ننتبه هنا إلى أن بوهم لا يطرح بذلك القول بأن الشر ينشأ وينبع من وجود آخر هو معارض مناقض لالوهية الخيرية السامية. فهو بلاشك وعلى نحو قاطع ليس ثنائيا ولا يقول بها. فالشر يصدر عن نفس الحرية التى يتولد عنها «الرب الأعلى نفسه».

ومن هذا يتضح أن تصور بوهم للكون هو تصور تراجيدى فاجع فهو يستبدل يقينية الافلاطونية المحدثة بأن الكون هو فى نهاية الأمر كوميديا برؤية ترى الدراما العميقة للحياة فاجعة. وإذا كان بوهم يرى أننا نشارك ونستكمل تشابهنا مع الالهى لنصبح «اله مصغر وكون مصغر*» فنحن إذن لنا من الحرية أكثر مما قال به بيكو وإننا بلاشك أكثر اقترانا وارتباطا بالشر.

وفى أعقاب موت بوهم والترجمة السريعة لكتاباته إلى الانجليزية نشأت فى انجلترا حركة اطلقت على نفسها اسم البهمنية**. وكانت متكونة من مجموعات صغيرة من المثقفين العالمين

---

* Microtheos and a Microcosmos

** Behmenism

الذى يجتمعوا لدراسة وتفسير نصوصه الغامضة المثيرة. وقد أقبل على دراسته بنهم شديد الشاعر وليم بلاك الذى استجاب على وجه الخصوص لمفهوم الحرية فى فكر بوهم، «وقد ترجع أهمية بلاك كفنان وكاتب تنبؤى قبل أى شىء آخر، إلى أنه استطاع أن يقدم صورة وشكلا لرؤية بوهم حول هذه النقطة بالذات(٣٧)».

أما عن تأثيره فى الفكر الالمانى فيستطيع أن نكون أكثر مبالغة فى تقرير هذا التأثير دون أى خطأ. فالواقع أن ما تمت استدانته من بوهم ومن حدوسه وتبصره بالعناصر الحية فى صلب الفكر الافلاطونى بل وفى الحركة الصوفية وفى المسيحية والكابالا اليهودية كان واضحا بينا بل ومعترفا به من اعلام الفكر الالمانى*

امثال فشته Fichte وشلنج Schelling وهارتمان Hartmann وهيجل Hegel وجوته Goethe ونيتشه Nietzsche و وهيدجر Heidegger.

ولقد كان هدفنا الأول من دراسة وفحص التراث الهرمسى أن نستطيع أن نعرض بشكل واضح حيوى نظرة هذا التراث المتميزة إلى الموت والحرية. وإذا كنا، خلال فصول الكتاب قد حاولنا أن ندلل على أنه ليس هناك موت إذا لم يكن هناك حرية فاننا قد وجدنا أن التراث الهرمسى يقرر أن الحرية ترتبط بالموت من حيث اننا أحرار لأن نموت بل واننا أيضا احرار أن لا نموت. فالحياة ليست شيئا مفروضا علينا بل هى ما نجعلها كذلك باختيارنا. فنحن لانحيا إلا إذا أخترنا ذلك بحريتنا.

ولقد وجدنا أن افلاطون الذى كتب تيماوس ليس هو بلاشك أفلاطون الشاب الذى كتب «فيدون» و «الدفاع». ففى هاتين المحاورتين المبكرتين كانت الحياة شيئا معطى وكنا خالدون سواء اخترنا ذلك أم لا. وبهذا المعنى فلسنا إذن احرار بالنسبة للموت ولهذا كان الموقف من الموت هو ببساطة موقف نفى وانكار. فكان سقراط يقول إن الحياة الفلسفية هى حقا تمهيد واعداد للموت ولكن

---

* لايمكن هنا التعريف بهذه الكوكبه من المفكرين الفلاسفة الالمان وسنكتفى برصد تواريخ حياتهم:
Fichte, Johann Gottleib: 1762 - 1814. - Scheling, Friedrich Wilhehm Joseph von 1775 - 1854. - Hartmgnn, Johann Georg 1730 -1788 Hegel, Georg Withelm Friedrich 1770 - 1831- Goethe, Johann Wolfgang 1749 - 1832- Niet zsche Friedrich 1844 - 1900 Heidegger, Martin 1889 - 1976.

هذا الاعـداد هو أساسا عبارة عن دراستنا ومعرفتنا أن الروح لا يمكن ان تفنى وبمعنى آخر ليس هناك موت على الاطلاق. وقـد حلت الرؤية محل النفى والانكار فى التراث الفلسفى الذى بدأ بأعمال أفلاطون المتأخره وعندما وصلنا إلى فكر افلوطين اكتسبت هذه الرؤية طابعا متميزا منفردا. فمع أفلوطين أصبحت الرؤية والإبصار معادلا للإصعاد وأصبح السبب فى اننا احرار لأن لا نموت هو اننا بممارستنا المستنيرة لحريتنا فإن هذا يصل بنا إلى أن تتوحد ماهيتنا مع مستويات أعلى للوجود لا يسقط عليها ظل الموت. حقا ان الموت هو أمر واقعى بلا شك وأن ماهو حر يموت حقا وفعليا.

غير ان هذا الموت كما حاول أهل الخيمياء ان يثبتوا هو مجرد انحلال يسمح باعادة تجميع على مستوى أعلى. فالذى يموت هو انفصالنا عن بقية الكون، وهو يموت عندما نتبين ان هذه العزلة هى شيئ فرضناه بحريتنا على أنفسنا وانتا بنفس القدر احرار أيضا ان لا نفرضه على أنفسنا. وبهذا المعنى فمن المناسب إذن أن نقول اننا بهذا نرى الموت على أنه عتبة.

وقد نتذكر تردد يونج أن يدخل إلى الفضاء اللامتناهى للروح وعدم قدرته على أن يتخلى عن فردية الذات. وعندما ننظر الآن إلى هذه المعانى فقد نستطيع أن ندرك أن تجريبية يونج كعالم هى التى ثنته عن أن يفقد السيطرة والتحكم. فقد عرف بحكم هذه التجربة أن الذات إذا ما اطلقت واسلمت للروح اللامحدوده فليس هناك وسيلة بعد ذلك لأن تعود الذات الواعية لتسيطر عليها من جديد. ولقد كان هذا من وجهة نظر يونج هو السقوط بين فكى ويلموم الحلزون لا أمل فيه ولا شفاء منه. فإذا ما ضللنا فى خيال لا مركز فيه يهدينا فاننا سنتخبط فى حال من الفوضى تضربنا هنا وهناك النماذج العليا الرئيسية للاوعى التى تقطن فى المدارج السفلى للنفس وكأننا اعداد من التيتان العمياء. ولكن هذا الخطر هو ما كان الهرمسيون مستعدون ان يواجهوه وإن كانوا على استعداد ان يمضوا فيه مسلحين باقتناعهم بالأمل بأن هذا البحر اللامحدود للروح او للعقل هو فى الحقيقة وحدة حية وأن هذه الوحدة هى خير محض. اما جاكوب بوهم فكان اكثر من أى مفكر آخر داخل التراث الهرمسى حريصا على أن يذكرنا باننا نعيش نتيجة لحريتنا الانتولوجية فى كون هو فى غاية الأمر فاجع تراجيدى. فمثل هذه الحرية لا تترك لنا فى نهاية المطاف وعندما نزن التاريخ الانسانى بميزانه الأخير أيةَ إمكانية للخير أو للشر أن يسود أى منهما تماما فكل منهما سيكون مخلوطا بالآخر. وليس هناك أمل فى أن قوى الخير تثبت أنها أعلى من الشر أو أنها ستخلص التجربة الانسانية من الشقاء والعذاب. فستبقى خسارتنا دون تعويض وتظل قلوبنا التى تعلق بها المرض عاجزة عن أن تصحح أوضاعها. ومع ذلك يدعونا بوهم إلى هذه الرؤية لصراع الدراما الخالدة بين الخير والشر.

وهو صراع قائم حتى فى قلب الآلوهية - وكأنه يقول لنا أن هذا على وجه التحديد هو ما يجعل الحياة مثيرة.

وينبغى بعد ذلك للقارئ نفسه أن يحكم أى اختيار يفضل فهل يختار رفض يونج الأخير أن يدخل فى دراما الروح غير المحدوده أو أن يختار شوق الهرمسيين لأن يطلقوا بلا حذر أو حرص قوى هذا الـ UNGRUND أى اللا أساس أو اللا مرسى داخل أنفسهم وهو ذلك الشوق الذى أحسن بلاك التعبير عنه عندما قال: « إن التطرف هو قصر الحكمة». لقد فهم كلا من يونج والهرمسيون الموت على أنه عتبة. ولكنهما يختلفا اختلافا كبيرا فى استعدادهما لأن يخطوا عبر هذه العتبة وكما رأينا فى الفصل السابق فإن يونج لا يرضى أن يتخلى عن استقلالية الأنا حتى وإن كان هذا لمجرد الحرص على الاحتفاظ بها كمشاهد لدراما النفس مما يترتب عليه أن لا تشارك الأنا بدور فى الدراما. فهى لن تستطيع أن تكون مشاهدا وممثلا فى الآن نفسه. لقد رفض يونج أن يخطو عبر عتبة الموت إلى التطرف الذى يشير إليه بلاك لرغبته فى أن ينقذ الذات من أن تبتلعها الروح اللامحدوده ولكنه نتيجة لذلك .. قد حرم الشاعر من « قصر الحكمة».

Notes

1- Timaeus, p. 13
2- Ibid., pp. 13 ff.
3- Ibid., p. 14.
4- Ibid., p. 46.
5-See Gregory Vlastos, "Reasons ans Causes in the Phaedo," p.142.
6- Timaeus, p. 19.
7- Ibid., p. 24.
8- Ibid., p. 39.
9- Ibid., p. 25.
10- Ibid., p. 51.
11- Ibid., p. 98.
12- Ibid., p. 132.
13- Ibid., p. 132.
14- Enneads, VI. ix. 1.
15- Ibid., VI, ix.1.
16- Ibid., VI, ix 2.
17- Ibid., VI, ix.5.
18- Ibid., III. viii. 10.
19- Ibid., V, ix.3.
20- Ibid., VI, iii.5.
21- Ibid., VI, ix.10.
22- See Frances Yates, The French Academies of the Sixteenth Century.
23- See P. O. Kristeller, Philosophy of Marsilio Ficino.
24- See Leon Blum, The Christian Interpretation of the Cabala.
25- P. 20
26- On the Dignity of Man, pp. 29 ff.

27- Ibid., p. 26.

28- See Yates, Giordano Bruno, p. 45.

29- Ibid., pp. 68 ff.

30- See Wayne Shumaker, The Occult Sciences in the Renaissance, pp. 108 ff., for a detailed discussio of natural magic.

31- Quoted by Yates, Giordano Bruno, p. 241.

32- Ibid., p. 266.

33- Volume I, p. 221.

34- Yates, The Rosicrucian Enlightenment, p. 17.

35- On the Dignity of Man, pp. 4 ff.

36- Desiree Hirst, Hidden Riches, p. 82.

37- Ibid., p. 99.

Bibliography

Henry cornelius Agrippavon Nettesheim, Occult Philosophy of Magic, tr. Willis f. Whitehead (New York: 1975).

Owen Barfield, Romanticism comes of Age (spring Valley: 1966).

Jacob Boehme, Six Theosophical Points, tr. John Rollestion Earle (Ann Arbor: 1958).

Titus Burckhardt, Alchemy, tr. William Stoddart (Baltimore: 1974).

Desiree Hirst, Hidden Riches (New York: 1964).

P.O. Kristeller, The Philosophy of Marsilio Ficino, tr. Virginia Conant (Gloucester: 1964).

Pico della Mirandola, On the Dignity of Man, on Being and the One, Heptaplus, tr. Charles G. Wallis, Paul J. W. Miller, and Douglas Carmicheal (Indianapolis: 1965).

Plato, Timaeus, tr. John Warringtion (London: 1965).

Plotinus, the Enneads, tr. Stephen Mackenna (London: 1957).

----- The Essential Plotinus, tr. Elmer O'Brien (Indianapolis: 1975).

Friedrich Schelling, On Human Freedom tr. James Gutman (Chicago: n.d.).

Wayne Shumaker, The Occult Sciences in the Renaissance (Berkeley: 1972).

Rudolf Steiner, Christianity as a Mystical Fact (New York: 1972).

----- An Outiline of Occult Science, trs. Maud and Henry B. Monges (Spring Valley: 1972).

----- The Philosophy of Freedom, tr. Michael Wilson (Spring Valley: 1964).

Frances Yates, The FrenchAcademies of the Sixteenth Century (London: 1947).

----- Giordano Bruno and the Hermetic Tradition (New York: 1969).

----- The Rosicrucian Enlightenment (London: 1972).

Gregory Vlastos, "Reasons and Causes in the Phaedo," Plato,ed. G. Vlastos (Garden City: 1970).

الموت من حيث هو عتبه

- الــــــرؤيـــــة

١١ - تيارد دى شاردان*

تبدأ عادة الكتب والمقالات التى عالجت فكر تيارد دى شاردان بأن تلاحظ هذا الإقتران الفريد بين حياته وفكره وكأنما يكونا مجرى واحدا. فلقد حاول بحرص واصرار شديدين أن يصمم حياته لتتمشى تماما مع أعمق تأملاته الفكرية. فإذا ما قاطعت طريقه أحداث لم تكن فى الحسبان أو واجهته فواجع أو قابله الفشل وخيبة الأمل فانه لم يكن يتراجع أمامها لينزوى فى أمان وسكون الفكر بل كان يعمل على أن يدرجها جميعا فى تفكيره. وعندما يقرأ المرء تيارد فانه ينطبع لديه شعور بأن الرجل كان يتأثر بعمق بجميع ما يحدث حوله تقريبا سواء كان ذلك الأزمات الاجتماعية الجارية أو أخر الاكتشافات الفلكية أو التطورات الجيولوجية المستمرة للأرض أو صلاح الحياة الروحية لأصدقائه. فقد كان رجلا يرى نفسه فى وسط كون حى ينبض بالإثارة والوعود. وكان يبدو فى كل كتاباته فى حال من النشوة ترفعه إلى رؤية عليا لتواصل جميع الأشياء وأتصالها.

واسمه بالكامل هو مار جوزيف بيير تيارد دى شاردان Marc Joseph Piccre Teilhard de Chardin وقد ولد عام ١٨٨١ فى بلدة سارسنات Sarccnat من مقاطعة أوفرن ** الفرنسية وكان الابن الرابع لعائلة لها أحد عشرة طفلا وتستطيع أن تفخر بأن من أسلافها باسكال وفولتير. ويبدو أن ما تميزت به أمه من تقوى كانت العامل الحاسم لإختياره المبكر الدخول إلى صفوف الكهنوت. وفى عام ١٨٩٩ دخل المعهد اللاهوتى الجزويتى فى اكس ان بروفانس Aix en Frovence. ولكنه واصل اهتمامه بالجيولوجيا وهو اهتمام صاحبه منذ طفولته فذهب إلى جزيرة جيرسى*** عـام ١٩٠٢ ليدرس الجيولوجيا والفلسفة وانهى دراسته الثانوية عام ١٩٠٥ Scholasticate . وبعد عدة سنوات، وبينما كان يدرس الطبيعة والكيمياء فى الكلية الجيزويتية فى القاهرة استطاع أن يوسع اهتماماته

---

* يتضمن الفصل تعريفا كافيا بالفيلسوف وعالم الحفريات الجيزويتى (١٨٨١ - ١٩٥٥)

* Au Vergnc منطقة براكين خامدة ومقاطعة فى وسط جنوب فرنسا

** Jersey : أكبر جزر القناة الانجليزية وأبعدها إلي الجنوب. والجزيرة مشهورة بما فيها من بقايا للحياة فيما قبل التاريخ وكان الرومان يعرفونها باسم سيزاريا Cacsarea .

بدراسة مجال الباليونتولوجى (علم الحفريات) . وقد رسم تيارد قسا عام ١٩١١ وبدأ بعد ذلك بقليل بالدراسة للدكتوراه فى الباليونتولوجى. ولما دخلت فرنسا الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ جند فى الجيش وخدم كحامل نقالة الجرحى والمرضى ومنح ثلاث مرات نوط الشجاعة النادرة فى المعركة. وعندما بلغ الواحد والأربعين فى عام ١٩٢٢ كان قد انتهى من عمله للدكتوراة وسافر بعد ذلك للصين حيث درس عدة مواضع لحفريات هامة.

ولم تعرف مقدرة وجرأة تيارد على الجمع بين فروع مختلفة من فروع المعرفة وادراجها فى كل متكامل من جانب جمهور غير الأصدقاء من دائرة معارفه المباشرة إلا بعد عام ١٩٢٤ وذلك عندما عاد إلى باريس وألقى عدة محاضرات عن التطور. وقد كان مضمون هذه المحاضرات وما تضمنته هذه من دلالات لاهوتيه مصدر ازعاج لرؤسائه من الجزويت مما أدى إلى منعه من نشرها أو المحاضرة بعد ذلك فى المجال الفلسفى، وطلب منه أن يكتفى بأن يحصر نفسه فى مجاله الأكاديمى المحدد. وفى عام ١٩٢٦ أرسل مرة أخرى إلى الصين حيث بقى هناك حتى عام ١٩٤٦* . وعندما عاد من الشرق كان يحمل معه مخطوطين كاملين : أولهما كتابه المحيط أو الوسط الآلهى The Divine Milieu الذى رفض طلبه السماح بنشره بعد قليل من الانتهاء من تأليفه عام ١٩٢٧ . أما المخطوط الثانى فهو عمل حياته الكبير والمعنون « ظاهرة الانسان ».

ولقد ذهب شخصيا إلى روما طالبا الحصول على الموافقة بنشره ولكن طلبه رفض كذلك. ولم يعش تيارد ليرى أى من المخطوطين منشورا.

وقد أمضى معظم السنوات الأخيرة من حياته فى مدينة نيويورك حيث مات هناك أيضا فى يوم عيد أحد الفصح من عام ١٩٥٥م.

وعلى الرغم من أنه قد نشر له مئات من الأبحاث والمقالات العلمية تحت اسمه مأخوذه من أبحاثه الباليونتولوجية الواسعة إلا أن مصادرة أعماله اللاهوتيه والفلسفية قد ترتب عليها أنه قد مات وهو مازال مغمورا غير معروف. ولم يحضر تشييع جنازته إلا ما لايزيد عن أثنى عشر شخصا. ولكن بعد عدة سنوات ومع الظهور المفاجئ لكتبه الممنوعه ومقالاته ثار حولها حماس وخلاف شديد فى الدوائر الأكاديمية وبين أوساط المثقفين . وكان هذا رد فعل طبيعى مناسب لما كشفت عنه هذه الكتب من عقليه ذات مقدرة إبداعيه أصيله.

* درس هناك ما يعرف باسم انسان بكين الذى يرجع إلى ما قبل التاريخ (المترجم).

ولاشك أنه من الخطأ اعتبار تيارد مجرد باحث باليونتولوجى بل أن أعتباره «عالما» وهى الصفة التى يبدو أنه كان سيرضى بها هى أيضا تقليل وتشويه للشموليه الجليلة المثيرة للرهبة التى تبدت فى أفكاره. أما صفات مثل «الصوفى» أو «اللاهوتى» أو «الفليسوف» أو «المتنبئ صاحب الرؤية» فهى جميعا أيضا لا تعد ملائمة لأنها تخفى أتجاه الرجل نحو الأنشغال «بالأمور الدنيويه الأرضية». وقد أختار أحد البحاث المتخصصين فى دراسته أن يطلق عليه صفة أخرى وهى صفة «الهيومانيست المسيحى*»(١) ومع أن هذا الوصف يعتبر وصفا مبتكرا للرجل إلا أن كلمة «هيومانيست» تعد مع ذلك صفة شاحبة باهته بالنسبة له. فهى تفتقد عنصر الحراره ولا توحى بما فيه الكفاية برغبته وتشوقه الذى شغل كل تفكيره لأن يتبصر بطبيعة الأشياء وينفذ فيها. وقد كان هذا هو الخاصية الواضحة البارزة فى كل صفحة من كتاباته. والواقع ان صعوبة وضع فكر وكتابات تيارد فى إطار صفة أو مقوله لا ترجع فقط إلى أن مفرداتنا محدوده بل يرجع أساسا إلى كون الرجل كان منشغلا بمطلب فكرى لا نجد له دورا معاصرا يعبر عنه. وقد كان تيارد نفسه على وعى حاد بهذا. وقد نتبين تساؤله حول هذا فى الأسطر التالية التى كتبها قبل وفاته بأقل من شهر واحد :

«كيف حدث اننى مازلت منتشيا برؤيتى الخاصه واننى انظر حولى فاجد نفسى وحيدا تماما فى ذلك؟ فكيف يحدث اننى وحدى الذى رأيت؟ ولم أجد نفسى غير قادر إذا سألنى أحد أن أذكر كاتبا واحد أو كتابا واحدا قد عبر تعبيرا واضحا عن هذه «الشفافية» الرائعة التى اعادت تشكيل كل شىء فى عينى .. ألا يجوز أن أكون فى نهاية الأمر مجرد ضحية لنوع من الوهم العقلى؟ أن هذا كثيرا ما اساءل نفسى عنه(٢) .

وقد نقترح هنا أن هناك دور يمكن أن توصف به أعمال تيارد وصفا ملائما وهو دور الحكيم (الماجوس Magus) العارف الذى عرفه عصر النهضة**. فسوف نتبين من دراستنا هذه له

---

* Chrishian Humaninst وهى نسبة إلى حركة الهيومانيزم Humanism وهى فلسفة تؤكد على كرامة وخير الانسان وتؤمن بقدراته العقلية وتعلى من شأن العقل. وهى ترتبط عادة بالحركة الفكرية المصاحبة لعصر النهضة الأوروبية وتقول بالوحدة بين الكائنات الانسانية والطبيعة وتمجد متع الحياة التى ضاع الاهتمام بها فى العصور الوسطى. ولم تكن هذه الحركة متعارضة مع الإيمان الدينى إذ تؤمن ان ارادة الله هى التى وضعتنا هنا لنمجد هذه القيم التى تهتم بها الحركة. وقد اكتسبت التسمية بعد ذلك دلالة مضادة للدين (المترجم).

** التعبير الذى أستخدمه المؤلف هو Renaissance Magus وقد سبق أن عرفنا بصفة ماجوس وهى كلمة أغريقية تدل على العارف بالتنجيم والسحر وغير ذلك من العلوم الخفية. كما أنها تطلق بصيغة الجمع Magi على الكهنة من فارس الذين تنبؤا بظهور المسيح. وقد أستمدت من الكلمة كلمة Magic للسحر (المترجم).

أنه كان يتحرى الوصول إلى رؤية موحدة للكون وهو نفس المطلب الذى سيطر على كبار المفكرين فى التيار الهرمسى. وفى الحقيقة فإن ما نراه فى تيارد هو نفس هذه الروح التى تحركت حية داخل التراث الهرمسى والتى نراها عنده الآن مفصحة عن نفسها بكامل مظهرها أمام أعيننا وإن اكتست بنتائج البحث العلمى الحديث.

على أن اهتمامنا بتيارد فى هذا الكتاب ليس بهدف اثبات أنه كان صورة أخرى ثانية للمـاجـوس Magus Redivivus الذى عرفه عصر النهضة ولكن ان نستكشف كيف وضع مشكلة الموت فى المركز من تفكيره وكيف عالجها بطريقة جديدة مقلقة للفكر. فعلى الرغم من أنه كان يرى الموت على أنه عتبة إلا أنه قد أضاف إلى هذا المفهوم الجليل معرفة واسعة بالأكتشافات التى تبين كيف كان «فلاسفة الطبيعة» القدامى على خطأ فيما قالوا به. وحتى نستطيع أن نقوم أهمية فهمه للموت تقييما سليما فإن علينا أولا أن نستعرض الملامح الرئيسه والخطوط الخارجية لمجموع تفكيره.

فنحن نجد عند تيارد ما نجده فى كل مرحلة من مراحل ازدهار التراث الافلاطونى / الافلوطينى: ونعنى بذلك الأهمية العليا للبصر والإبصار. وبتعبير تيارد نفسه « فإن هناك أمر لا يمكن لأحد أن ينازع فيه وأعنى به أنشغالى الدائم بأن أصل إلى توحيد رؤية داخلية ... وأنه لمن المؤلم غاية الألم أن لا يكون المرء قادرا على أن يبصر بما فيه الكفاية (٣)، ويقول عن كتابه الرئيسى « ظاهرة الانسان» أن من الممكن تلخيصه فى أنه محاولة لأن أبصر وأن اجعل الآخرين يبصرون، ماذا يحدث عندما ننظر إلى الانسان على أنه ظاهرة. ثم لماذا نريد أن نبصر ؟

« البصر والابصار. قد نستطيع أن نقول أن الحياة كلها تقع فى هذا الفعل وان لم يكن هذا فى نهاية الأمر فهو على الأقل فى جوهره. والوجود الأكمل هو وحدة أوثق، وهذا هو لب وخلاصة هذا الكتاب. ولكن لنؤكد هذا المعنى نقول: ان الوحدة لا تتزايد إلا مع زيادة الوعى وبعبارة أخرى مع الرؤية (٤) ».

فإذا سألنا ولكن ماذا يريدنا أن نرى وأن نبصر، فسوف نتبين عندئذ فى أجابته جانبا كبيرا من الأسباب التى جعلت أعماله تثير القلق والاضطراب فى الأوساط العلمية* فهو يصف نفسه

---

* تعليق للمؤلف: كمثال لردود الفعل المختلفة التى قوبل بها تيارد من العلماء يمكن للقارئ أن يقارن بين أحكام عالمين كبيرين علي أعماله: إن معتقدات تيارد حول مسار وعلل التطور غيرمقبولة علميا لأنها فى الحقيقة غير قائمة علي مقدمات علمية وأنها بالقدر المحدود الذى يمكن فيه اخضاعها للاختبار العلمى فانها تسقط فى هذه الاختبارات :
George Gaylord Simpson;This View of Life The world of an evolutionist, p.232.
«ان ما جعل آراء ونظريات تيارد جديدة ومثيرة للاختلاف هو أنه رفض أن يصيغ فكره فى قالب يتفق مع أى من المقولات العقلية أو الأكاديمية المعترف بها. فلقد كان علي قدر كبيرمن العلمية جعله لا يضع نتائجه علي نحو يرضي عنه اللاهوتيون، كما أنه كان لاهوتيا إلي حد كبير فلم يرضي أن يجعل من نفسه عالما فقط .. ولقد تحدي أولئك الذى رأوا أن العلم والرؤية الصوفيه لا يمتزجان كما لا يمتزج الزيت والماء. وفى عصر منصرف إلي التحليل فقد جرؤ علي أن يحاول أن يجعل منهما مركبا واحدا»
(Theodsins Dobzhansky, Teilhard's Letters to Two Friends: 1926 - 1952, pp 221 ff.)

فى كتابه « الوسط والمحيط الآلهى » انه نظرا لأنه رجل يؤمن أنه رجل يشعر بعمق أنه متفق تماما مع عصره فقد أراد أن يعلم أهل العصر كيف يرون الله فى كل مكان وأن يرونه فى اشد الأشياء خفاءا وفى أكثرها صلابه وفى أبعدها وأقصاها فى هذا العالم. ولاشك أن هناك الكثيرون الذين يجيبون على هذه الملاحظة قائلين انه إذا كان حقا متفقا مع زمانه فكان عليه أن يحاول النظر إلى العالم دون أن يفرض تصور الرب على محاولته وصف العمليات الطبيعية وصفا عقليا. ولكن مثل هذه الاجابة تغفل قوة ملاحظته وتخطئ فهمها لانه كان مصرا على أن لا يتهادن أو يتنازل عن نتائج البحث التجريبى الذى حصل عليها بصعوبة وجهد. بل انه فى الحقيقة قد وهب معظم حياته للبحث المضنى الذى كثيرا ما كان يجريه فى ظروف خطرة مجهدة. وتفرد رؤية تيارد هو على وجه الدقة فى أنه يرى أن المرء يستطيع على أساس مثل هذه المعرفة أن يرى الرب.

ولم يمكن اعتراضه الأكبر على العلم الحديث أنه ذهب إلى حد بعيد فى دعواه استبعاد كل حاجته للجوء إلى المتعالى بل أنه لم يمضى بما فيه الكفاية فى تفسيرجميع ماهو متاح للملاحظ الموضوعى من مادة وظواهر. وفى مطلع كتابه «ظاهرة الانسان» نجده يصرح انه « لكى يفهم هذا الكتاب الفهم الصحيح فلا بد أن يقرأ لا على انه كتاب فى الميتافيزيقا بل ولا على أنه نوع من المقال اللاهوتى، بل على أنه بكل بساطة رسالة علمية خالصة. وعنوان الكتاب نفسه يدل على ذلك. فهذا الكتاب يتناول الانسان فقط على أنه ظاهرة ثم انه يعالج كل ظاهرة الانسان(٦)» اما ما تشمله ظاهرة الانسان فى كليتها وما يستبعده العلم بشكل منهجى مستمر فهو الوعى أو ما يسميه تيارد احيانا الروح أو العقل. وإذا كان الوعى هو أمر قائم فى صلب ظاهرة الانسان فإن كل معالجة علمية لا تتناوله أو تنكره فانها بذلك تقلل بشكل خطير من قيمتها العلمية.

واستبعاد الوعى كواقعة يجب أن تدرس وأن تفسر، قد ترتب عليه ما اسماه تيارد تجهيل وتجـــريد Impersonalization للطبيعة. ويرى أن سبب هذا الأتجاه أمران، أما الأول فهو التحليل Analysis تلك الاداة الرائعة من أدوات البحث العلمى التى ندين لها بكل ما حققنا من تقدم ولكنها فى الوقت نفسه تحطم كل ماهو مركب وراء مركب فتسمح لكل روح وراء روح أن تهرب فلا تتركنا إلا مواجهين بكوم من الآلات المفككة والجزئيات سريعة الزوال. أما السبب الثانى فهو اكتشاف عالم الأفلاك الذى هو من السعة بحيث يذهب بكل تناسب بين وجودنا وبين أبعاد الكون من حولنا (٧)، والمرء لا يستطيع أن يدرج ظاهرة الروح أو العقل فى دراسة الوجود الانسانى إلا إذا لم يواصل تفكيك أو تحليل الكل إلى وحدات منفصلة فتزول بذلك وحدته. ولكن تيارد يوحى بعبارته هذه أيضا

إلى أن ظهور الوعى يرتبط ارتباطا أكيدا بالسعة التى لا تكاد تصدق للكون الطبيعى وهو زعم يصعب تصديقة وسوف نعود للنظر فيه فيما بعد.

وتفضيل تيارد للتركيب والنظرة المركبة لا يرجع إلى أى رغبة فى إخفاء نتائج التحليل بل هو راجع على الأصح إلى إيمانه بترابط الأشياء جميعا بما فى ذلك أكثر العناصر بدائية فى الكون والتى لا يكشفها إلا التحليل الدقيق. وسوف يضيع هذا الارتباط بين الأشياء إذا نظر المرء فقط فى الوحدات المنفصلة فى المراتب الدنيا من الوجود الطبيعى. ونستطيع أن نلحظ هنا أن تيارد متفق فى هذا اتفاقا أساسيا مع الهرمسيين الذين يؤكدون على ترابط الأشياء وخاصة على أن هناك اتصال بين الروح والعالم. ومع ذلك فان حماسه لهذا المعنى قد حمله إلى حد من التطرف لم يبلغة أحد من الأفلاطونيين المحدثين. فهو عندما يناقش « الطبيعة السامية التفوق والبروز» لاعتمادنا على المادة فانه يتحدث عن طبيعة هذا الاعتماد وكانه « توحد صوفى» مع ماهو مادى. وهو يستخدم هذا المصطلح هنا « ليعنى تقوية وتصفية الواقع والالزام المتضمن فى العلاقات المتداخلة القوية التى تتكشف لنا فى كل مراتب العالم الطبيعى والانسانى(٨)».

وتمتد هذه العلاقات المتداخلة، والتى يعتمد بعضها على البعض الآخر فى المراتب النهائية الصغر فى واقع داخل الذره إلى الاطراف اللانهائية لفضاء الكواكب. والواضح أن مايثير تيارد ويحرك ذهنه فى تأمله لهذه المراتب هو فى المقام الأول مجرد أعجوبة وجودها. فمجرد مشاهدتها تدفع بالمرء قدما نحو تأمل عميق: «وعندما تكشف الدنيا نفسها لنا فانها تشدنا إلى داخلها: وتجعل فكرنا يفيض خارجا ليصبح شيئا ينتمى إليها وليكون حاضرا فيها فى كل مكان وليكون أكثر كمالا منها(٩)».

واعجوبة الكون التى تتجه لأن تجذبنا إلى داخلها لا تنبع من مجرد وجودها ولا حتى من تعددها أو مداها الذى يبهر الانفاس بل من حقيقة أنها مندرجة فى نظام وانها موحدة.

والقول بأن الكون هو نظام يعنى بالنسبة لتيارد التأكيد على أن اجزاءه العديدة التى وان تبدو عارضة فى نشأتها أو فى استقلاليتها، فانها فى الواقع دالة لشئ أعلى وأرفع منها. فهى ليست مجرد مترابطة بل انها تقع فى خدمة قوى أعلى وأنها فى نفس الوقت تشمل فى وحدتها مراتب أدنى من الأشياء.

« فكل عنصر فى الكون هو على نحو مؤكد منسوج من كل العناصر الأخرى، ويأتى هذا مما هو أسفل منه وذلك عن طريق ظاهرة «التركيب» الغامضة والتى تجعله موجودا قائما حتى قمة

كل منتظم، كما يأتي من أعلاه عن طريق تأثير وحدات مرتبة أعلى تدرجه فيها وتسيطر عليه لخدمة أهدافها وغايتها (١٠).

وهذا البناء للكون يعنى إننا لا نستطيع أن نعزل جانبا أو جزءا منه عن الباقى ونفهمه بذلك فهما جيدا. فلابد لنا أن نكون دائما قادرين على أن نرى كيف أن هذا الكيان الجزئى سواء كان الكترونا أو نهرا جليديا أو سوبر نوفا* هو وحدة كائنات اصغر عنه من ناحية كما أنه داله لوحدة أعلى وأكبر.

ولكى نضيف مزيدا من التدقيق لهذا الوصف فإن علينا أن نلاحظ أن تيارد على خلاف تام مع الهرمسيين لا يترك مكانا فى هذا الوصف لإستخدام المشابهات فى فهمنا للكون. وبعبارة أخرى فإننا إذا عرفنا كيف يعمل نظام الذره مثلا فان هذا لا يعنى اننا قد عرفنا أيضا كيف تعمل نظم أخرى مثل الفيروسات أوالأرواح أو المذنبات. وهو يشرح هذا قائلا : «إن هذه المناطق المتعددة يحيط بها الكون ويغلفها دون أن تحاكى الواحدة منها الأخرى بمجرد تغيير للمعاملات. فليس هنا مجرد تكرار لنفس الأمر على نطاق آخر. والنظام والتصميم لا يظهران حقا إلا مع الكل (١١)، والنتيجة المترتبة على هذه الملاحظة هى اننا لا نستطيع أن نفهم كيفية شئ ما حتى نعرف النظام الذى يقوم فيه، ولا نستطيع أن نعرف نظام الكون من اجزائه بل من كليته. فحوالينا وعلى قدر ما نستطيع أن نمد أبصارنا فإن الكون هو كل متماسك وليس هناك إلا طريقه واحدة ممكنة للنظر فيه ألاوهى اعتباره كلا فى وحدة واحدة (١٢) .

وامامنا إذن فى هذا العرض رؤية مبتكرة حقا. فلو بدأنا بالحكمة القديمة أن «كل الحياة» معروضة لنا وفى قدرتنا أن نراها فإن تيارد يمضى وكانه يتحدث باسم التراث الافلاطونى ليؤكد أن ما يمكن لنا أن نراه ليس أمرا أقل من الاله نفسه.

وعندما يصل إلى الاجابة على السؤال أين يمكن لنا أن نرى الإله فإن أجابته قد تدهش الأفلاطونيين أنفسهم لأنه يجيب على ذلك أننا نراه فى قلب المادة نفسها. والنظر إلى المادة حقا

---

* Super Nova النوفا نجم يتزايد لمعانه خلال بضعه أيام من ١٠٠ مره إلي ١,٠٠٠,٠٠٠ مليون مرة ويظن ان هذا يرجع إلي انفجار جزئى داخل النجم يطلق مادة بسرعه أكبرمن سرعة النجم. والسوبر نوفا هى نوفا يتزايد ضوئها إلي أقصي حد خلال أيام والأغلب أن السوبر نوفا تنتج نتيجة لأثر أنهيار جاذبية نجم أو سحابه غازا أو ترابا وتحولها إلي نجم نيترونى (المترجم).

يعنى على إية حال أن نجذب إلى داخلها ونجد رؤيتنا لها تحملنا إلى أعلى وإلى أسفل مع خطوط نظامها الشامل. وكل نظام يشير بدوره إلى نظام آخر وراءه أكثر شمولا وهكذا لا تكتمل رؤيتنا حتى نرى النظام فى كليته. فماذا نكون قد رأينا إذن ؟ كل Totum منتظم يشمل حقيقة وواقعة رؤيتنا نفسها، بل فى الحقيقة فإن النظام الأخير هو نفس فعل الرؤية أى وعى مطلق.

ولكن نتوسع فى شرح هذه الملاحظة الأخيرة فإن علينا الآن أن ندخل فى عرضنا لفكر تيارد هذا العنصر الذى يميزه بوضوح عن التراث الهرمسى ويترك نقاده من العلماء فى صمت لا يبين: وهذا العنصر هو الزمن. فهو يرى أن نظام الكون فى كليته: لا يكتسى بدلالته الكاملة إلا عندما نحاول أن نعرفه بالإشارة إلى حركة عينية طبيعية. وبمعنى آخر أن نعرفه فى الصيرورة(١٣)، .

ونتذكر هنا أننا وجدنا عندافلاطون تقابل حاد بين الصيرورة والواقع. فالواقعى حقا هو مالا يخضع للتغيير وأقل التغيير هو ذلك النوع من التغير الذى قد يحدثه الزمن. وعندما يتناول أفلاطون مسألة الزمن فى محاورة تيماوس فانه يمر عليها فى فترة قصيرة ملاحظا أن الزمن قد جاء الوجود مع الكيان الحى للكون ولكنه يشير إلى أن هذا قد حدث على نحو غاية فى التفرد والغرابة. فلما كان الديمرج الخالق قد صنع الكون وفقا لنموذج كامل الخلود فى ذاته، ولما كان الكون فى حركة ـ وعلى هذا فى عملية من التغير الزمنى فإن الصانع (الديمرج) قد صنعه على انه ، مشابه متحرك لما هو خالد أبدى، . وتقع هذه المشابهه فى كماله العددى. ويوجد هذا الكمال فى حركات السموات التى خلقها الديمرج بهدف التعريف والمحافظة على بقاء اعداد الزمن. وعلى هذا فالزمن إذن نوع من المعيار المتدرج الذى يفرض على حركة الأشياء من الخارج. ولم يكن أفلاطون قادرا على أن يتصور التحولات الداخلية للكيانات الموجودة أو أن يصف التحول الذى لا يتوقف الذى يجريه الزمن على الأشياء جميعا، وهذا المفهوم الأخير هو المفهوم الذى لم يكن تيارد يستطيع أن يكتب صفحة واحدة مما كتب بدون استخدامه لهذا المفهوم. فالشئ بالنسبة لأفلاطون يمكن أن يعرف بهذا الذى يبقى ويستمر بداخله دون أن يمسه الزمن. وفى المقابل لذلك تماما فإن تيارد يستطيع على العكس أن يقول إن جذور وجودنا نفسها ، تغوص إلى الخلف راجعة إلى الماضى الذى لا يسبر غوره .. وفى كل منا، ومن خلال المادة، ينعكس جزئيا كل تاريخ العالم(١٤) . وتصح هذه الملاحظة أيضا بالنسبة للمستقبل : ، فليس هناك شئ فى عالمنا المتغير يمكن حقا أن يكون مفهوما إلا عندما يصل إلى غايته ومنتهاه ، .

ولم يجد مفكرو عصر النهضة حاجة لأن يعدلوا أو يطوروا فى مفهوم أفلاطون للزمن. وعلى الرغم من أن هذا قد يبدو غريبا غير متوقعا فإن هؤلاء المفكرين لم يكن لهم فلسفة بالمعنى الحقيقى للتاريخ. لقد كانوا حقا مشتهرين بتعلقهم واهتمامهم بأصول الأشياء ومصادرها ومن هنا مثلا شغفهم واهتمامهم بالقدم المزعوم للمجموع الهرمسى. ولكن هذا لم يكن مرده إلا لأنهم أعتقدوا أنهم برجوعهم إلى النبع Ad Fontes فانهم يحصلون على الشئ فى صفاته وصورته الخالده. أما فيما يتعلق بالتاريخ فإنه من الممكن فقط أن يتبين فى فساد الحقائق التى لا زمن لها، وإذا ما أستطاع المرء أن يحصل على هذه الحقائق فى حالة نقاوتها وصفائها فإن أثر التاريخ يمكن حينئذ أن يستبعد وأن يلغى. ويعلق تيارد عن غياب الفهم الصحيح للزمن قائلا إن الماضى منذ أقل من ٢٠٠ عاما مضت لم يكن متصورا على الأطلاق* وأن المستقبل كان يظن أنه لا يحمل إلا عدة الاف قليلة من السنوات. « وهو وقت قصير قصرا لا يمكن تصديقه. بل وقد كان ماهو أكثر ازعاجا لعقولنا هو تصور أنه مجرد فترة من التكرار البسيط تبقى الأشياء خلالها محفوظة كما هى أو يعاد ادخالها على مستوى واحد وتظل دائما على نفس الشكل والنوع(١٦)».

ومهما كانت محاولة المفكرين أن يتجاهلوا التاريخ فالواضح الواقع أن التاريخ لا يتجاهلهم : « وهكذا وفى درجات غير محسوسه وقع واحد من أكبر الاحداث العقلية التى سلجها التاريخ : أى الكشف عن الزمن للوعى الإنسانى (١٧)».

ولقد بينا فيما سبق كيف أن تيارد يرى أننا نرتبط ارتباطا وثيقا كاملا مع الكون الطبيعى ويتضح لنا الآن كيف أنه يرى أن فى كل شئ موجود اتصالا لا ينقطع فيما يتعلق بالزمن بل وفيما يتعلق بالمكان أيضا. فكما أنه لا يمكن لشئ ما أن ينفصل عن كل النظام المتمثل فى المكان فإنه لا ينفصل أيضا ولا يمكن أن يعزل عن كامل مدى الزمن من قبله وبعده. وهذه الرؤية الشاملة الكاملة للترابط المكانى والزمانى هى الأمر الذى أعطى نظرية تيارد فى التطور طابعها الجذرى والمثير للاختلافات.

فتيارد لا يرفض بل يتقبل كل وقائع النمو فى عملية التطور التى ظهرت نتيجة للبحث المباشر فى البيئات الواقعية. بل انه لا يتوقف معترضا حتى على ماقد يعد أكثر النظريات مخالفة لفكره ونعنى به القانون الثانى للديناميكا الحرارية**.

---

* قد يقلل من غرابة هذا القول أو صدمتنا العقلية منه أن نتذكر أن تيارد دى شاردان يستخدم مفهوما خاصا للماضى وللتاريخ نابعا من نظرية التطور البيولوجية الدراونية وما ادخله هو من تغيير وتعديل عليها. (المترجم).

** Thermodynamics هذا الفرع من علم الطبيعة الذى يدرس العلاقة بين الحراره والطاقة الميكانيكية

فهذا القانون يقول بأن كل تغيير فيزيائى كيميائى Physicochemical يسبب نقصا فى الطاقة فى شكل حراره . والنتيجة العامة لهذه الظاهرة هى ما يعرف بظاهرة الانتروبيا* أوالتفكك المتصاعد للكون. حقا إن هناك تحول مستمر للمركبات البسيطة لتصبح أكثر تركيبا وتعقيدا ومع ذلك فكما يقول تيارد: « إن هذا التحول يبدو من الناحية الكمية أنه عملية حاسمه وإن كانت باهظة حيث يحدث لمحرك أو دافع أصلى أن يستنفذ نفسه بالتدريج. فخطوة بعد خطوة تصبح التركيبات الذرية أوالجزيئية Molecular أعلى وأكثر تعقيدا ولكن القوة الصاعدة تضيع فى الطريق إلى ذلك» . ولذلك يرى أن القانون الثانى للديناميكا الحرارية قد قصد به أن يصف ما يحدث خلال العمليات الفيزيوكيميائية لا أن يصوركيف سينتهى العالم. ومع ذلك فلو اننا أردنا أن نتخيل استمرار فقدان الطاقة فى مستقبل غير محدود فقد نرى الكون وهو يهبط فى ظلمه أبديه: « كصاروخ صاعد فى أثر سهم الزمن سوف ينفجر عندما ينطفأ، أو كدوامة تصعد على صدر تيارهابط .. وهكذا لابد أن تكون صورتنا للعالم(١٨)» .

وإذا كان تيارد لا يعترض على دقة القانون الثانى إلا أنه يتردد فى أن يستخلص مثل هذه النتيجة. فالمرء لا يستطيع بمجرد النظرة الخارجية أن ينكر البينات القوية على أن مسيرة التطور تتخذ اتجاها محددا. فلو اننا نظرنا مثلا إلى فرع الحبليات Chordate ** من فروع شجرة الحياة والتى نحن جزء منها «فستتبدى لنا خاصية مميزة قد تم التأكيد عليها منذ مدة فى أبحاث الباليتولوجى. وهذه الخاصية هى أن الجهاز العصبى فى طبقة وراء طبقة وفى قفزات كبيرة واسعة يواصل تطوره وتركزه (١٩)». ولكن هذا يصدق على فروع أخرى» « فحتى الحشرات يظهر فيها أثر تطور المخ (Cerebralization) فالعقد العصبية تتركز وتنمو متقدمة فى الدماغ. وفى نفس الوقت تصبح الغرائز أكثر تعقيدا وتركيبيا وفى الوقت نفسه تبدو الظاهرة الفريده وهى ظاهرة الاتجاه إلى الميول الاجتماعية (Socialization) (٢٠) . وهكذا فإن الاتجاه العام فى التطور هو فى اتجاه ظهور جهاز عصبى يصبح مع النمو أكثر تعقدا وبمعنى أخر يتجه نحو الوعى. ويرى تيارد أن هذا الدليل يخالف بقوة تلك الاستعاره التى تصور الزمن فى صورة سهم يصاعد لينفجر ثم يختفى. فقد يكون من الصواب أن نقول أن المادة وهى تعمل بحكم القانون الثانى تتجه إلى جر العملية للخلف ولكنه

---

* Entropy عامل رياضى يقيس الطاقة غير المستفادة فى نظام دينامى حرارى.(المترجم)

* * Chordate : رتبة من الحيوانات تشمل الفقاريات وتلك الحيوانات التى لها حبل ظهرى.

يحاول أن يدلل أيضا على أن الاتجاه إلى الوعى لا يمكن أن يكون أمرا عارضا. فمن المقبول عقلا تماما أن نعتقد أنه كما أن المادة تتخذ اتجاها محافظا يمسك بنا إلى الخلف فإن هناك شئ آخر يدفع بنا على نحو خلاق إلى الامام. ومن هذه الحجة يظهر مفهوم الأورتوجينيسيس* وهو أكثر عناصر فكر تيارد تعرضا لسوء الفهم.

ومصطلح أورتوجينيسيس هو مصطلح له تعريف غير محدد أو دقيق ولحسن الحظ فانه تيارد قليلا ما يستخدمه ولكنه قد استخدمه مرات عديدة تكفى لأن يرتبط به وأن يجعله فى نظر بعض نقاده مرتبطا بأكثر مراحل نظرية التطور اصطناعا وضعفا. فهو يوحى لدى هؤلاء النقاد بأنه يقول بهذا المصطلح بوجود قوه خارجية تضغط على عملية التطور لتوجهها نحو غاية محددة مسبقا. فبدلا من أن يشير إلى التوازن الدقيق بين المصادفة والضرورة الذى وجدناه فى النظرية العلمية لجاك مونود (انظر الفصل الثانى من الكتاب) فإن المصطلح الذى يستخدمه تيارد يشتم منه ادخال قوة الهيه تستبعد كل احتمال للمصادفة. ومع ذلك فليس هذا التفسير هو على الاطلاق نظرة تيارد للموضوع. فقد كان فى الحقيقة حريصا على أن يبذل جهدا كبيرا فى استبعاد كل المؤثرات الخارجية على العملية الفيزيائية، وقد كان هذا الجهد نفسه هو أحد أسباب ماوجده من رفض من جانب الفاتيكان. ففى مفهوم تيارد تقوم الأورتوجينيسيس على أساس غير متوقع تماما وهو الحرية. وقد أغفل هذا المعنى فى فكر تيارد معظم من وجهوا إليه النقد بل وأيضا العديد ممن دافعوا عنه على الرغم من أنه لم يألوا جهدا فى أن يذكر قراءة أن التطور لا يمكن التفكير فيه بدون اعتبار للحرية. وكما سيتبين لنا فيما يلى فإن هذا الفهم للحرية هو ما يتعلق مباشرة مع تصور الموت.

ولنتذكر هنا أن تيارد قد حرص بشكل متصل على ضرورة أن يدرس العالم التجريبى كل ظاهرة الوجود الانسانى بما فى ذلك الوعى. وهذا يعنى أننا إذا ما نظرنا إلى الخلف فى الزمن وإلى أسفل فى مراتب متزايده من البدائية فلابد أن نكون قادرين على أن نتبين إمكانية كل ما سيظهر بعد ذلك. أى أن كل ما يتطور، ومتى يتطور خلال كل هذه الأبعاد الشاسعة للزمان والمكان يجب أن يكون العلم قادرا وبشكل مقبول على أن يكشف عنه سواء كان ذلك متعلقا بالمادة غير الحية أو بالكائنات الحية. فلا شئ يحدث على نحو غير قانونى أو شرعى فليس هناك شذوذ أو خروج عن

* Orthogenesis مفهوم بيولوجى يشير إلي التطور فى اتجاه محدد خلال تغيرات متعاقبة تنتج عنها بالتدريج وبصرف النظر عن الانتخاب الطبيعى أو أى قوي خارجية أخري ظهور نموذج حيوى جديد متميز. والكلمة متكونه من مقطعين orthos وهى اغريقية بمعني مستقيم و genesis بمعني مصدر أو أصل (المترجم).

المسار فى التطور الذى لا يتوقف للمادة. بل إن الحياة نفسها ليست شذوذا بمعنى أنها ليست مصادفه. فلا بد للعالم التجريبى أن يرى كحقيقة مؤكدة « أن هناك ارتباط طبيعى بين الكائنات الحية، فالكائنات الحية تتماسك وتتحد بيولوجيا فهناك حكم عضوى يتحكم فى ظهورها المتعاقب، فلم يكن من الممكن للإنسان أو الحصان أوحتى الخلية الأولى أن تظهر مبكرة أو متأخرة عن الوقت التى ظهرت فيها (٢١) ».

فكيف لنا إذن أن نفسر ظهور الوعى فى تعاقب هذا الترابط الفيزيقى؟ ويعتقد تيارد أن العلم قد تجاهل الوعى لانه (أى العلم) يتعلق فقط بالعلاقات الخارجية الميكانيكية بين الأشياء الفيزيقية. فإذا نظرنا إلى الوعى من هذا المنظور فسنعتبره ظاهرة ثانوية عارضة، أو شذوذ يكشف عن انحراف غير عادى يحدث بالمصادفة. أو قد يكون ناتج عارض ينتج بلا قصد عن آليات للبقاء لا شذوذ فيها: لأنها انتجت الجهاز العصبى المركزى. ولكن لاشك أن ليس فى هذا دافع لأن نرى الوعى على أنه « المخرج» أو البديل عن زوال وتوقف الكون عن طريق القانون الثانى. وكأن صاروخ الحياة لابد إذن أن ينفجر ويمضى إلى الظلمة الأبدية. ويجيب تيارد على ذلك قائلا: « هذا ما يقوله العلم، وأنا أومن بالعلم، ولكن هل حاول العلم حتى الآن أن ينظر إلى الدنيا بغير تلك النظرة إليها من الخارج (٢٢) ؟».

واقتراح تيارد الجديد هو ألا ننظر إلى الأشياء من الخارج فقط بل ومن الداخل أيضا. فإذا كان الوعى هو حقا جزء من العملية الطبيعية فلابد أن يكون له جذور مكانية/ زمانية وأن تقوم هذه الجذور من البداية الأولى نفسها للزمن وفى أكثرالمناطق المتناهية الصغر فى واقع ماهو دون الذره أو باطنها. ونظرا لأن علوم الطبيعة والحياة والفلك وغيرها من العلوم لم تستطع أن ترى الوعى هناك لأنها تنظر فقط من الخارج فإن تيارد يشعر أنه مضطر للتوصل إلى نتيجة محملة بالنتائج، ويقول :

« من المستحيل أن ننكر فى أعمق أعماقنا أن هناك داخل يبدو فى قلب الأشياء مرئيا كائنا من خلال صدع أو انشقاق. وقد يكون هذا كافيا للتأكيد على أنه بدرجة أو أخرى، فإن هذا الداخل يفرض نفسه على أنه موجود فى كل مكان فى الطبيعة منذ بداية الزمان. وإذا كانت مادة الكون لها وجه داخلى فى نقطة من نقاطها فلابد بالضرورة أن يكون لتركيبها كله وجهان أى فى كل منطقة من المكان والزمان، مثل انها حبيبية مثلا: أى انه كما يوجد للأشياء خارج فهناك أيضا داخل للأشياء (٢٣) »

وهذه الرؤية تقتضى ضمنا أن هناك فى كل مرتبة، أدنى من مرتبة الانسان أو أسبق عليها فى الزمن، يوجد نوع من الوعى. بل وحتى فى أصغر وحدات المادة علينا أن نتوقع أن يكون فيها « ضرب من الفكر».

لاشك أن فى هذا الكلام ضرب من الطرافة والغرابة بل وقد يكون ما فيها من باب التعدى إذا ما وضع على هذا النحو. ولاشك أن هذا قد فتح على تيارد باب السخرية منه من جانب كل من له مزاج أو ميل تجريبى. فقد يستطيع أن يتصور المرء أن الدلفين أو الكلب لهما نوع من الوعى البدائى، ولكن هل يمكن تصور ذلك بالنسبة للمحار من الرخويات البحرية؟ أو بالنسبة للألكترون؟ ولكن مثل هذا الموقف من التهكم والسخرية فيه إساءة لقراءة ما يقوله تيارد. فهو لا يعنى أن يسقط وعيا انسانيا على المراتب الأدنى من الانسان. فهو مثلا يشرح فى هامش كتابه أن مصطلح الوعى، يجب أن يؤخذ هنا بأوسع معنى له، ليشمل كل نوع من أى أنواع النشاط النفسى بدءا من أقل ما يمكن تصوره من أشكال الإدراك الداخلى بدائية إلى ظاهرة الفكر التأملى الإنسانية (٢٤)، وبعبارة أخرى فانه نوع من الأبصار. فالقراءة المدققة لما كتبه تيارد حول هذه النقطة توحى بأنه يرى أن الوعى هو قدرة من الموضوع أو الشئ على أن يستجيب لبيئته بدلا من أن تكون علاقته بها فى حدود ردود الأفعال فقط. فالموضوع لا يتعرض فقط لأن تتخبطه قوى خارجية بل أنه يتوقع، بمعنى ما، هذه القوى. وتفوق أو علو مرتبة من مراتب الوجود على أخرى أنما يرجع إلى قدرتها على رؤية أفضل. وهكذا فإن الإبصار والوعى يمكن أن يعتبرا معادلين للحرية. ويقول تيارد: «إن ماهو داخلى، والوعى ثم التلقائية بعد ذلك - هى تعبيرات ثلاث عن شئ واحد(٢٥)» .

وهذه الطريقة فى النظر للواقع تعطى الكون الطبيعى ديناميكية داخلية قوية: « فلا شئ يوجد فى الكون إلا عددا لا حصر له من ضروب التلقائية الغامضة التى تقتحم بحشودها المتكاثفة الحاجز الذى يفصل بينها وبين الحرية (٢٦)». وتقودنا هذه الملاحظة المتحمسة، والتى ترد فى أقوال تيارد، إلى الخطوة التالية فى نظريته فى التطور. فإذا كان الكون متكونا من عدد لا حصر له من ضروب التلقائية فمن أين إذن ينبع ما فيه من نظام ولما يتجه بشكل مستمر إلى أنواع من التلقائية أقل غموضا؟ ولقد عرفنا أن هناك اعتماد متبادل مشروع بين ماهو داخل وماهو خارجى. ويقترح تيارد لوصف هذا الاعتماد المتبادل أن ننظر إلى كل طاقة على أنها تتكون من عنصرين: فهناك طاقة مماسة * تربط بين العنصر وبين كل العناصر الأخرى فى نفس المرتبة (أى التى هى من نفس درجة التعقد والتمركز) المماثلة له فى الكون، وهناك طاقة شعاعية تجذبه قدما إلى مزيد متصل من التعقد والتمركز وبعبارة أخرى إلى الأمام(٢٧)».

---

* Tangenial energy و Radial energy والمصطلحان هندسيان والمماس هو الخط الذى يمس خطا منحيا أو سطحا منحنيا فى نقطة ولا يقطعه مهما امتد، أما الشعاع فيصدر من المركز إلى المحيط.

والطاقة المماسة تفسر الطريقة التى ترتبط بها الكيانات بعضها مع البعض الآخر خارجيا أو ميكانيكيا. أما الطاقة الشعاعية فتفسر التلقائية الداخلية للكائن. وليس من الواضح دائما إذا كان تيارد يريدنا أن نفهم أن هناك نوعين من الطاقة أو مجرد أن هناك طريقان لتبدى الطاقة وعملها. وفى كلتا الحالين فالأمر الواضح أن هناك تنظيم اقتصادى لتدبير الطاقة. والمطلب الأول على كم الطاقة هو مطلب خارجى يتعلق بارتباط الكيان بكيانات أخرى مشابهة له. فإن لم يكن ارتباطه بها على نحو يضمن سلامتها وتناسلها فلن يستمر هذا الكيان فى الوجود. وفى مبدأ الأمر لا يكون لتلقائية الكيان قيمة بالنسبة لذاته بل لقد تؤدى حقا إلى تحطيمه. وعندما يوفق الكيان فى التوصل إلى ارتباط خارجى مع كيانات أخرى مشابهه تكون كافية لأن تحميه من تقلبات البيئة فى الخارج ومن تلقائيته الصادرة عن الداخل. فعند ذاك فقط يسمح التنظيم الاقتصادى للكيان بأن يطلق جزءا من كم طاقته فى طاقة شعاعية.

وبتغيير طفيف فى العبارة فإن هذا يعنى أن الكيان قد بدأ أن يكون قادرا على أن يعبر عن نفسه بطرق مستقلة عن توحده الجمعى مع الجنس الذى هو منه. ومن المعقول تماما أنه قد يحدث نتيجة لمجرد الطاقة الشعاعية أن يترتب عليها إنعزال حاد للكيان الفرد عن الجماعة وأن يؤدى هذا إلى فنائه. ولكن من ناحية أخرى قد يؤدى هذا إلى السماح للفرد أن يبقى داخل الجماعة وأن يتغير مع ذلك فى نفس الوقت. وقد يترتب على ذلك أن تظهر الحاجة إلى تكيف وتعديل جديد للعلاقات الخارجية بين الكيانات. فظهور أنواع من القردة أكثر ذكاءا قد يتسبب عنه تعديل مفاجئ فى مدى توفر موارد الطعام التى تطلبه والازواج التى يتم بينها التزاوج. وينتج عن هذا السلوك بدوره تنظيم اجتماعى جديد بحيث يكون قادرا على أن يعول أفرادا لهم قدرة أوسع على الرؤية أو الحرية دون أن يسمح بتفكك التنظيم إلى درجة لا يستطيع أى فرد فيه أن يبقى حيا.

وهذا التغير الداخلى الذى يمنح الفرد القدرة على أن يرى على نحو أعلى وأكثر تفوقا من بقية أفراد الجنس هو ما يطلق عليه تيارد مصطلح التمركزية وأحيانا المركزية* . ويعنى حالة تصدر فيها الطاقة من مركز الفرد، أى من وعيه أو تلقائيته. وفى كل الأحوال فإن هذا التطور يكون فى أتجاه مزيد من التعقيد فى التنظيم الطبيعى. وهكذا إذن فإن الطاقة الشعاعية تعمل فى أتجاه المزيد من التعقد والوعى. وكثيرا ما يتحدث تيارد عما يسميه « قانون تعقد الوعى»** .

---

* المصطلحان المستخدمان هما Centration و Centricity (المترجم).

** المصطلح المستخدم Law of Complexity Consciousness (المترجم).

وماقد وصفناه حتى الآن هو إذن تقدم موقع (إيقاعى) للتطور من خلال علاقات الاعتماد المتبادل للطاقتين المماسة والشعاعية.

والذى يعنيه تيارد بهذا أن التفاعل المنتظم للطاقة هو ما يكون الكون فى كل مستوى من مستويات وجوده. ومن الممكن فى هذه الحدود فهم حتى تكون النجوم والكواكب. فعندما تصل الطاقات المماسة للمادة المدومة التى كونت كوكب الأرض إلى نوع من الركود والتوقف فمن الممكن أن يبدأ حينئذ تحول شعاعى من الداخل. وقد تحقق هذا الركود عندما وصل الكوكب إلى الشكل الدائرى أى عندما استدار الكوكب واحتوى نفسه. وعندما يشير تيارد إلى بلوغ مرحلة التوقف هذه يستخدم مصطلح المجال الأرضى Geosphere. ولقد ظل التحول الاشعاعى للمجال الأرضى خلال ملايين عديدة من السنين تحولا جيولوجيا ولكن مع زيادة مستمرة من التعقد فى التطور الفيزيوكيميائى. وعندما حانت اللحظة المناسبة من التوازن الفيزيقى الكيميائى كان هناك تغير شعاعى وتمركزية جديدة بشرت بظهور الحياة وما نتج عن ذلك من خلق المجال الحيوى Biosphere. وكانت أبسط اشكال الحياة معتمدة بالطبع اعتمادا كبيرا على سلوك اجناسها وكان العنصر الشعاعى فى هذه الجزئيات غاية فى الصغر. ولم يكن يمكن حينئذ القول بأن هناك أفراد حية على سطح الأرض الجامدة غير الحية، بقدر ما يمكن مجرد القول أن هناك غشاوة أو غلاف حى يغطى وجه الأرض بما فيه من وفرة كروية من الطاقة الماسة.

أما ما يحدد الحد الفاصل بين الحى والجامد أو بين ما يفضل تيارد أن يسميه الحياة ، وما قبل الحياة، فليس هو دخول عامل روحى إلى ما كان قبل ذلك مجرد عملية فيزيقية خالصة. ولكن هذا الخط الفارق أو المميز هو تغير من الضئولة والدقة لا يكاد يكون من الممكن تبينه واكتشافه. ولكنه على أية حال تغير لا يختلف فى نوعيته عن هذا الذى قد حدث من بلايين السنين فى «ما قبل الحياة». ومع الاستمرار المتصل فى التصاعد نحو مركزية أكبر فإن تيارد يقترح أن نضع خطا فاصلا آخر حيث يتحقق للسكيانات العضوية نوع من التميز النفسى وحيث تبدى هذه الكيانات قدرا من الحرية لم يكن يتصور قيامه فى المراتب الأدنى. ووراء هذا الخط يقع ما يسميه تيارد المجال النفسى Psychosphere.

وهناك مازال بعد ذلك مجال آخر. فالمرحلة الأعلى التى يستطيع عالم التطور أن يميزها هى تلك التى يتجه فيها التمركز النفسى ليعمل على نفسه. ويسمى تيارد هذا النوسفير Noosphere وذلك من الكلمة الأغريقية Nous بمعنى عقل.(وسنذكر هنا أن افلوطين قد اعتبر النوس هو الفيض الأول من الواحد). وكما أن العتبة بين الحياة «وما قبل الحياة» تحمل علامة التغير فى أبسط صورة

فكذلك بالمثل العتبة المفضية إلى الوعى الإنسانى: «فقد كانت القفزة من وجهة النظر المورفولوجية قفزة طفيفة ولكنها كانت مصاحبة لاهتياج لا يصدق فى جميع مجالات الحياة (٢٨)». فعندما بلغت الكائنات الشبيهة بالانسان Hominides هذا النوع من التوازن الكروى الذى ضمن له بقاء الجنس بلغ الوعى مستوى جديد، يطلق عليه تيارد « التأمل». وهو يعنى بذلك «القدرة التى يحصل عليها الوعى ليتجه بنفسه إلى نفسه وليمتلك ذاته على أنه موضوع قد منح تماسكه الذاتى وقيمته: فهو لا يعرف فحسب بل ويعرف نفسه، وهو لا يعرف فحسب بل ويعرف أنه يعرف (٢٩)». وبعبارة أخرى فإن الوعى بالتأمل يكتسى بصفة الكروية كما اكتست المادة عندما كانت فى صورتها الأولى الفلكية.

وحيث أن تيارد كان يريد دائما أن يصر على أن هناك اتصال لا ينقطع فى العملية من مرحلة ماقبل الحياة إلى مرحلة التأمل فإنه بذلك يعتبر فى اتفاق جوهرى مع الأحديه المادية*، للنظرة العلمية المعاصرة.

فنكره الذى نراه حتى بلوغه مرحلة إدخال مفهوم التأمل، لا يختلف اختلافا كبيرا عن نظرة علم الوراثة الحديث الذى يرى أن هذا القدر الضئيل الذى يستعصى على التنبؤ فى الأحداث التى تقع داخل الذره يكفى لتفسير كل ما يلحظ عن تنوعات بين الأجناس، بل وحتى ما يلحظ منها بين الأفراد داخل الأجناس. والفارق بينهما أن علماء الوراثة يشيرون إلى ذلك على أنه من عمل المصادفة وليس كما يقول تيارد على أنه بحكم « قانون تعقد الوعى». فعلماء الوراثة لا يرون فى ظهور الوعى خرقا للقانون الفيزيقى ولكنهم بالتأكيد لا يعتبرونه تطورا لامناص منه للمادة كما يرى تيارد.

وقد تكون أوضح الطرق لأن نبين تميز وتفرد نظرة تيارد للتطور أن نقول أنه على حين أن غيره من العلماء يرون التلقائية على أنها أساسا عنصر اضطراب فى العلاقة بين الأشياء ولهذا فإن عامل التلقائية يرتبط بالنسبة لهم بعدم قدرتهم على التنبؤ بما سيحدث. فإن تيارد من ناحية أخرى يرى أن التلقائية تصيب الكون كله بنشاطها، ولكن ليس ذلك بأن ترد كل شئ إلى الفوضى ولكن بأن تصنع منطقة بالداخل تحصن على نحو متزايد ضد قوالب الضرورة كما يفهمها علم الخارج. فهى منطقة تتزايد قوتها على حين أنها تتزايد أيضا فى تعقدها حيث تصبح فى نفس الوقت على قدر أكبر من الوعى بذاتها وأكثر قدرة على الاستجابة للبيئة. وقد لا يكون هناك مثال لهذه

---

* Materialistic Monism: النظر التى تقول بواحدية العلة أو المبدأ والاشارة هناد إلى المادة بالطبع. (المترجم).

القوة أفضل من مثال ظهور العلم نفسه: فالعلم هو بالطبع محاولة غاية فى الرقى والدقة لرؤية ماهو قائم، غير أن الرؤية فى العلم ترتبط بالتنبؤ والتنبؤ يؤدى الى التحكم.

وفى حدود ألفاظ تيارد فإن العلم قد ضخم تضخيما كبيرا حرية الفرد بأن أبعدنا عن أن نكون معرضين لأن تتخبطنا ميكانيكيا هناك وهناك القوى الماسه العارضه. وبعبارة أخرى بحدود سبق لنا أن استخدمناها، فبدلا أن يكون الفرد أعمى وبالتالى عاجزا ومجرد جزء فى نظام أكبر فإن العلم قد وضع فى متناول يده القدرة على التحكم فى نظم فيزيقية ضخمة.

وقد لاحظنا فيما سبق أن التطور والحرية يرتبط كلا منهما بالآخر على نحو يجعلنا لا نستطيع أن نحصل على واحد منهما دون الآخر. وعند هذا الموضع فى عرضنا لأفكار تيارد تتبدى لنا بوضوح النتائج المترتبة على هذه الملاحظة. فإذا كنا قد قبلنا أننا من خلال العلم قد استطعنا أن نتحكم فى نظم ضخمة فماذا نقول عن أضخم النظم والنظام الذى يشمل كل النظم الأخرى ونعنى به التطور ؟! فهل نستطيع القول أن تاريخ التطور بأكمله قد بلغ حدا يجعله يسلم نفسه لنا؟ وإجابة تيارد المذهلة عن هذا السؤال ليست مجرد ربما بل نعم واضحة ! ففى موضع يعبر فيه تيارد عن تحمسه لرأى سير جوليان هكسلى* يقول: لقد اكتشف الإنسان أنه ليس شيئا إلا التطور وقد أصبح على وعى بذاته(٣١). ويقول فى موضع آخر، إن التطور بتأمله فى نفسه داخل الانسان لم يصبح فقط على وعى بنفسه بل قد أصبح فى نفس الوقت قادرا إلى حد ما على أن يوجهه بنفسه وأن يزيد سرعته أيضا (٣٢)وبادخاله الزمن فى مركب فكره فإن تيارد يتخذ بذلك خطوة أبعد من الأفلاطونيين المحدثين. فهو يقول:

، إن الانسان ليس مركز الكون كما كنا نظن قديما ببساطتنا بل هو شئ أكثر من ذلك روعه، فهو السهم الذى يشير إلى التوحد النهائى للعالم فى حدود الحياة(٣٣). فنحن فى مفهوم تيارد بخلاف مفهوم الأفلاطونيين المحدثين لا نعلو فقط فوق الطبيعة الفيزيقية بل نرتفع بها ومعها.

ولقد أكدنا طوال هذه الدراسة على العلاقة بين الحرية والموت على أساس أن الموت إذا كان يبدو دائما على أنه عامل فاعل وقوة مركزه غريبه فإن استيعاب واحتضان ما يسببه من تمزق من خلال اتصال اكثر شمولا يعنى التوصل إلى درجة أعلى من الحرية. ولقد رأينا من استعراض

---

* Sir Juliau Huxley (١٨٨٧ - ١٩٧٥) بيولوجى وعالم ومن عائلة انجليزية كبيرة درس أولا التطور والوراثة وعلم الأجنة ثم قام بدراسات هامة عن سلوك الطيور وتفرغ لدراسة التطور ونظريته وأصدر مجموعة كتب علمية شعبية.

فكر تيارد أن عامل الموت ليس مجرد قوة المادة الطبيعية بل قوة تطور. فالذى يسبب التغير المستمر الذى لا ينقطع والتحطيم المتكرر لمرحلة لتفسح المكان لأخرى، هو التطور المشروع للمادة نحو غاية بعيدة. والزعم الغريب الذى يقدمه تيارد هو أن حريتنا تستطيع أن تستوعب هذه القوة فى إطارها. ويثير هذا سؤالين: إذا كنا نمسك فى أيدينا بما يسمك بدفة العالم فإلى أين نذهب به؟ والسؤال الثانى المرتبط به هو كيف نتناول موتنا فى هذه الرحلة الكبرى؟

وقد يبدو لنا فى مثل هذه الحركة إلى الأمام التى لا تنكص نحو الوعى بنظام أكثر ارتفاعا وعلوا، أن الموت كان موضوعا مغفلا لم ينظر إليه. ولكن كل من يقرأ كثيرا فى كتابات تيارد بما فى ذلك خطاباته ونصوصه المختلفة التى كتب معظمها لنفسه خلال مدة خدمته فى الحرب، سوف يجد أن فكرة الموت لم يحدث أن أبتعدت عن ذهنه أبدا. بل ولم يكن يستطيع حتى من الناحية النظرية أن يتجاهل أن تعلقنا العميق بالمادة سيربط مصيرنا بالضرورة بالانحلال المادى لأبداننا. فعلى الرغم من أننا قد ننظر إلى المستقبل بأمل فاننا لا نستطيع ألا أن نلحظ إذا ما نظرنا إلى الداخل أن هناك تناقصا مستمرا فى قدراتنا الفزيقية نتيجة لقوى المادة: « فكل هذه الخطوط من الصلابة يلفها غشاء واحد مشترك: وهو ما فرض علينا أساسا أننا نحيا دون أن نكون قد أردنا ذلك كما أن هذه الخطوط تتلاقى جميعا وتتركز فى مركز واحد لا مهرب منه وهو الموت(٣٤). وأذا كان تيارد قد ركز حديثة حتى الآن على الجانب الديناميكى الإيجابى للحياة فإن جانبا كبيرا من الحياة له سلبياته كذلك. بل إن التطور نفسه هو صورة من صور السلبية وإن كان التطور فى نهاية الأمر تغلبه « سلبيات التناقص».

« ففى الموت، كما فى محيط من المياه، تطفو خارجا كل تناقصاتنا البطيئة والسريعة وتندمج. فالموت هو مجموع واكتمال كل تناقصاتنا: وهو الشر بذاته فهو الشر الفيزيقى من حيث أنه ينتج عنه عضويا هذا التركيب المتعدد العناصر للطبيعة الفيزيقية التى ننغمس فيها، ولكنه أيضا شر خلقى من حيث المجتمع الذى ننتمى إليه وبالنسبة لأنفسنا إذ أن الاستخدام السئ للحرية بما ينشره من اضطراب يحيل هذا التعقد المتعدد العناصر فى طبيعتنا إلى مصدر لكل شر وكل فساد(٣٥).

وعلاوة على ذلك فلاشك أن الموت لن يلحق الأفراد فحسب. فعندما نتأمل كل مسار التطور يتشكل فى تأملنا على نحو غريب « حدث يقترب مع كل يوم يمر: هو نهاية الحياة على الكرة الأرضية، وموت الكوكب. والمرحلة الأخيرة لظاهرة الانسان(٣٦)».

ومع هذا الموت يمثل هذا الحدث الشامل الذى لا مفر منه كيف لنا أن ننظر إلى التطور خاصة وانه يعتمد كما أوضح تيارد على طاقاتنا التلقائية نحن أنفسنا؟ وكيف يمكن له أن يستمر فى

مواجهة مثل هذه الاحتمالات؟ ويؤكد تيارد على نقطة واحدة تأكيدا كبيرا إذ يرى: انه مالم نستطيع أن نرى مخرجا وأن نقتنع بوجوده فاننا لن نتحرك إلى الأمام. « فقد يستطيع الحيوان أن يندفع طائشا بغير ترد فى زقاق مسدود أو نحو هاويه. ولكن الإنسان لن يأخذ خطوة واحدة فى اتجاه يعرف أنه مسدود، فما الذى يمكن أن يقنعنا أن الطريق أمامنا مفتوحا وأنه لن تكون هناك حواجز أمام أقصى التطور للبشرية؟ يسلم تيارد أن هذا « مطلب ضخم مذهل »، ولكنه مع ذلك مطلب يمكن أن يحقق داخل طبيعة الوعى ذاته إذ لايمكن تصور أننا نستطيع أن نضع حدا لتطور الوعى. « هناك حقا مالا حصر له من النقاط الحرجة فى الطريق ولكن التوقف أو النكوص مستحيل وذلك للسبب البسيط أن كل زيادة فى الرؤية الداخلية هى فى جوهرها بذرة لرؤية أبعد تشمل كل ما قبلها وتظل تحملها قدما (٣٧)».

ولابد أن يكون مثل هذا الانفتاح للوعى مقنعا لنا كما أنه علاوة على ذلك شئ نرغب فيه ونريده: « فبلا طعم للحياة فإن البشرية ستتوقف عن الابتكار، والبناء لعمل تعرف مقدما أنه مقضى عليه (٣٨)» .

وبالألفاظ التى ظللنا نستخدمها حتى الآن، فإن هذا يعادل قولنا اننا إذا لم نستطيع أن نمتلك رؤية واضحة لاتصال أعلى يمكن أن يستوعب كل انفصال فاننا سنفقد كل رغبة للتقدم إلى الأمام ـ وهذه هى الرغبة التى هى الحياة بذاتها. وقد يصيبنا الذهول من الحزن. وقد نغلق كل ما هو يتاح لنا من انفتاح بالوعى لنصبح ركابا عميانا على مركب العالم غير واعين بأن الدفة مازالت هناك للإمساك بها.

ولكن كيف يكون الوعى مفتوحا؟ وهل يكفى أن نقول أن كل رؤية تفضى إلى أخرى؟ فهل تسلسل الرؤى النافذة تحل حقا قيود الموت؟ وهناك مواضع فى كتابات تيارد يبدو فيها وكأنه يوحى بأن الروح تمتلك نوعا من الخلود والبقاء من النوع الذى سبق أن عرفناه أولا فى محاورات أفلاطون. فنجده أحيانا يقول أنه بدلا من الموت سيكون هناك اختراق وتقدم مفاجئ «أو مهرب على المستوى الفيزيقى من خلال زيادة مفرطة للوعى(٣٩)». وفى تشابه ملحوظ مع سقراط فيدون نجده قادرا على أن يصر على أن مركز التأمل(أو الروح) إذا ما تكونت فإنها لا تستطيع أن تتغير: « فمن المسلم به من الظواهر الخارجية أن الانسان يتفكك مثل أى حيوان. ولكن فى هذا وذاك نجد أنقلابا وانعكاسا فى وظيفة الظاهرة. ففى الحيوان نجد مع الموت أن الطاقة الشعاعية يتم استيعابها فى الطاقة الماسه على حين أنها فى الانسان تهرب وتتحرر منها(٤٠)» . وقد يبدو فى هذا صورة للروح وهى تطير هارية مؤكدة وجودها المستقل المنفصل عن العالم وعن كل الأرواح الأخرى.

وقد يحدث مرة أو أخرى أن يقاوم تيارد مثل الأفلاطونيين المحدثين فكرة التخلى عن القول بمركز شخصى، ولكن عندما نضع ملاحظاته هذه فى السياق الكلى لأعماله تبرز لنا صورة أخرى. فالقوة القصوى للموت لا تقهر باتصال الروح الفردية بل بوحدة الروح مع ماهو أعلى. كما أن تيارد مثله مثل الأفلاطونيين المحدثين يقيم رباطا واضحا بين الفكر والوجود. فهو عندما يتحدث عن رؤى متزايدة فى الكبر والاتساع فانه يتحدث عن وجود أكبر، وعندما يتحدث عن وحدة الفكر فانه يعنى أيضا وحدة الوجود.

« فكل العناصر فى الكون تعتمد بعضها على البعض الآخر من الوجهة الانتولوجية وذلك فى ترتيب متصاعد لوجودها الحقيقى (وهذا يعنى مالها من وعى)، كما أن الكون كله ككل واحد مكتمل يتماسك متشكلا بقوة طاقة موناد* عليا واحدة تهب كل ماهو تحتها معقوليته المحددة وقوته المحددة على الفعل ورد الفعل(٤١)».

ونذكر أن الأفلاطونيين المحدثين عندما يتحدثوا عن الموت فانهم يتحدثون عنه على أنه العلامة الفارقة التى تدل على العبور من مستوى من مستويات الوجود إلى مستوى آخر. وكذلك أيضا تيارد: فالاتحاد والتوحد يعنى عنده الانفصال عما يمسك بنا بعيدين عن الكل. ولكن لكى نستطيع أن نحمل إلى وحدة أكبر وإلى مركز أعمق فلابد لنا أولا، أن نفقد كل موطئ لنا داخل انفسنا ..» فما الذى سيكون العامل لهذا التحول المحدد؟ ليس ذلك إلا الموت (٤٢)».

ولكن مع من أو ماذا يكون اتحادنا خلال هذا التحول الذى يجلبه الموت؟ ويجيب تيارد على هذا السؤال بطرق متعددة. فكثيرا ما يتحدث فى فترات عن وحدة مع الرب. ويبدو أن حديثه فى مثل هذه الفقرات قد نتج عن الاستعارة المكانية وانه هو ما شجع عددا من المفسرين لفكره على اعتباره صوفى تماما.

« فالرب لابد على نحو ما أن يفسح لذاته مكانا فيجوفنا ويفرغنا إذا كان له أن ينفذ فينا. ولكى يتمثلنا بداخله فلابد أن يكسر جزئيات وجودنا حتى يعيد صبنا وصياغتنا من جديد. فوظيفة

---

* Monad: مصطلح استخدمه الفيلسوف ليبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦). والمونادات فى فلسفة ليبنتز هى الوحدات الحقيقية وهى بالتالى الجواهر الوحيدة الحقيقية. وهى كيانات عقلية لا أمتداد لها ولكنها قادرة علي الادراك الحسى والشهية ولكن كل منها مكتفى بذاته وتتطور دون علاقة مع الآخر. وأحيانا تسمى بلا نوافذ، للدلالة علي اكتفائها بذاتها. ويراجع فى ذلك فلسفة ليبنتز ويظن انه استمد الكلمة من كتب اللادى كونواى، ان فينش (١٦٣١ - ١٦٧٩) وهى مفكرة انجليزية درست ديكارت وعلمت نفسها الرياضيات والفلك والهندسة وأخيرا الكابالا اليهودية ووضعت نظرية عن الطبيعة كنظام متكامل عقليا وماديا تتطور فيه المونادات الفردية من اشكال دنيا إلي الأشكال العليا.(المترجم)

الموت هى توفير هذا المدخل الضرورى إلى أعمق ذواتنا. وسيجعلنا الموت نتعرض للتفكك. ويضعنا فى الحالة العضوية اللازمة لأن تهبط علينا النار الالهية. وعلى هذا النحو فإن قوة الموت القاضية بالتحلل والذوبان هى التى تربطنا وتعدنا لعمليات الحياة السامية. وهكذا فإن ما كان بالطبيعة فارغا خاليا وعودة إلى المزق والقطع يمكن له فى أى وجود انسانى أن يصبح امتلاءا ووحدة مع الرب(٤٣)».

وفى فترة أخرى مماثلة لتلك السابقة فيما تعبر عنه من جذل ونشوه وقد كتبها وهو فى بعثة طويلة فى صحراء الأوردوس فى الصين نجد تيارد يتحدث عن وحدة جماعية مع الرب :

« إن العالم لا يمكن أن يتحد اتحادا تاما معك يارب إلا من خلال نوع من الانقلاب أو التحول والخروج عن التمركز Excentration وهذا لابد أن يعنى الانهيار المؤقت لكل الانجازات الفردية بل ولكل شئ يتمثل فيه نوع من التقدم للبشرية».

وإذا كانت مثل هذه الجمل الابتهالية والتى يوجد منها عدد كبير فى كتابات تيارد قد لا تكون مضاده للمسيحية فانها أيضا بلاشك ليست جارحة للحساسية المسيحية. ولكنها من ناحية أخرى تعتبر متفقة متسقة وتقع بيسر فى إطار تراث الأفلاطونية المحدثة. والواقع أن تفكير تيارد لم يصبح متفردا متميزا إلا بعد أن تعرض لعاملى المكان والزمان وادخلهما فى تفكيره ولمسنا قوة ملاحظته أن المكان- والزمان ينفذ إلى ارواحنا ويملأها ويلقحها وهكذا يمتزج بامكانيات الروح إلى حد لا تعود الروح تستطيع أن تفرق بين المكان- والزمان وبين افكارها الخاصة(٤٥)».

فإذا ما أدخلنا مثل هذا التفكير فى مناقشتنا للوحدة العليا للوعى من خلال التحول الذى يجلبه الموت فاننا نجد أنفسنا متجهين إلى منطقة متفردة من التصورات. ويريدنا تيارد أن نرى أن :

« المجال العقلى (النوسفير) بتركيبه (وبشكل أعم كل العالم) يمثل كلا ليس مغلقا فحسب بل ومتمركزا أيضا. فلانه يحتوى الوعى ويتولد الوعى عنه فإن المكان/الزمان يصبح بالضرورة ذى طبيعة متجمعة. وعلى هذا فإن طبقاته الضخمة إذا ما تتبعناها فى الاتجاه السليم فلابد أنها فى ما نقطة ما متقدمة ستصبح ملتفة عائدة إلى وضع سابق إلى حد يمكننا أن نقول عنها «أوميجا» Omega حيث تندمج فى كل واحد وتستهلك كاملة فى ذاتها(٤٦)». وبعبارة أخرى فإن التفكير لا يكون حول المكان والزمان ولكنه يكون مكانى وزمانى. وعندما يتحدث تيارد عن رؤية تحمل فى ذاتها بذرة رؤية أبعد، وعندما يؤكد على إنفتاح الوعى فانه لا يعنى أن للوعى مستقبل فى موضع آخر خارج نفسه بل أنه يحمل مستقبلة فى داخل ذاته. وعلى هذا يكون ما سيحدث حادثا بالفعل.

ولمثل هذا التفكير لن يكون مفهوم الرب منسجما مقبولا ولهذا فإنه يطرح مصطلح أوميجا وهو الحرف الأخير فى الأبجدية الأغريقية على أنه ما يتجه إليه كل شئ آخر. وهو أيضا لا يعنى التخلى عن مفهوم الرب بل أن يفسره فقط فى ضوء وعى المكان/الزمان. ولهذا كثيرا ما يتحدث عن « الرب - أوميجا » مشيرا إلى أن اللفظين بمعنى واحد.

وأحد السمات المثيرة لهذا النوع من التفكير هو القيمة العالية التى يجب أن توضع على التاريخ. فنحن لا نتحرر من المكان / الزمان ولكننا نخترق به. وعلى هذا فإن التاريخ الانسانى - وتاريخ الكون كله - هو تجلى لوعى بازغ. فالتاريخ يكشف عن الخطوط المتجمعة للطاقة الشعاعية التى تحملنا إلى وحدة أكثر شمولا. وهكذا فإن قيام العلم وظهور الحركات الاجتماعية الكبيرة، واختراع نظم الاتصال المتقدمة وازدحام السكان على الأرض، وعمل التعرية المستمر فى الأماكن المنعزلة، وشمول الاجناس فى تجمع كوزموبوليتانى، وتلك الرغبة التى كثيرا ما يعبر عنها فى قيام حكومة عالمية فعالة - فإن كل هذه الظواهر هى فى فلسفة تيارد للتاريخ علامات لقيام الوعى العالمى. وهذا الاتجاه هو من القوة بحيث يدخل فى إطاره الصراعات الإنسانية الكبرى: « فكل حرب جديدة تشنها الدول بهدف فصل نفسها بعضها عن البعض الآخر لا ينتج عنها إلا أن تصبح أكثر ارتباطا واختلاطا بعضها مع البعض الآخر فى شكل عقده أو رباط يصعب حله. وكلما حاولنا أن نبعد كلا منا عن الآخر كلما ازددنا تداخلا (٤٧)».

وما يحدث على مستوى العالم هو نفس ما يحدث على مستوى الفرد الانسانى ببلوغة مرحلة القدرة على التأمل حيث يصبح التفكير واعيا بذاته وحيث يصبح الوعى وعى بالذات محيطا نفسه فى كرة دائرية.

فالجنس البشرى الذى ولد على هذا الكوكب وانتشر على سطحه كله، قد وصل بالتدريج إلى أن يشكل حول منشأه الأرضى وحدة عضوية كبرى منغلقة على نفسها ليصبح مركبا بالغ التعقيد وبالغ التمركز وبالغ الوعى كجزيئ رئيسى أول يشارك فى امتداده الجسم السماوى الذى ولد عليه. أفليس هذا ماهو حادث فى الوقت الحالى أى انغلاق هذه الدائرة الكروية من التفكير (٤٨)».

وسوف نتذكر أن يونج عندما واجه الانفتاح الفاغر للنفس حيث بدا أن لا قرار لها ولا حدود تحدها فإنه قد توقف راجعا ليؤكد على أن الأنا الفردية لا يمكن ردها إلى ماهو أقل منها أو اختزالها. ويقودنا هذا إلى أن نوجه السؤال إلى تيارد فى هذا الموضع: ماذا سيحدث للأنا أو المركز الشخصى لوجود المرء الأرضى ولهذه الهوية النفسية التى تطورت فى منطقة المكان/الزمان فيما بين ميلادها الفيزيقى إلى موتها الفيزيقى؟ فإذا كان هذا التفكير لا يقودنا للقول بمذهب الخلود

الشخصى فما هو إذن هذا الحال من اللاموت الذى يطبقه على فهم الذات لنفسها فى الحاضر؟ وفى استجابة لما اعتبره تيارد تعاليم الفلسفة الماركسية التى تقول أن القيمة الحقيقية للوجود الشخصى تقوم فيما يخلفه هذا الوجود للأجيال التالية من أفكار واكتشافات وفنون، فإن تيارد يسلم بأهمية مثل هذا التراث ولكنه يضيف أنه لا يستطيع أن يكتفى بالتوقف عند التقييم لأعمالنا الأرضية، ونراه يسجل تأمله فى هذا على النحو التالى :

« أعمالنا ؟ ولكن إذ انظرنا لصالح الحياة على العموم فما قيمة كل أعمال الانسان إذا لم تقم فى كل فرد منا وبه مركزا مطلق الأصالة يعكس فيه الكون نفسه على نحو متفرد لا يحاكى؟ فهذه المراكز هى صلب نفوسنا وشخصياتنا. وهذا المركز هو بالذات مركز وعينا وهو أعمق من كل ما يشع عنه من شعاعات. فهذا هو الماهية التى لابد للأوميجا إذا كانت حقا أوميجا، أن تستعيدها ... ويجب أن نستنتج أنه لا يمكن تصور تركيز لكون واعى إلا إذا كان هذا التركيز للوعى فى الكون يجمع فى ذاته كل وعى مفرد إلى جانب الوعى نفسه(٤٩)».

ويتحدث تيارد هنا عن ظاهرة روحية تبدو لأكثر الأذهان متضمنة تناقضا صريحا: فهو يرى أننا كلما توحدنا كلما أصبحنا متفردين فى أنفسنا. فكلما زاد اقترابنا من الأوميجا كلما اتضح أكثر أننا متميزين عن الآخرين وهو يعتمد فى هذا على استدعاء مبدأ أن «الوحدة تميز Union Differentiates». وفى كل كل منظم فإن الأجزاء تكمل ذواتها وتحقق نفسها (٥٠)». والمركـز لا ينحل أو يذوب فهو لا يستطيع إلا أن يبلغ درجة أعلى من التركيز والمركزية لذاته من خلال إصعاد لولبى للتأمل ينعكس فيه الكون نفسه فى وجوده. وهكذا فإن «ذرات الوعى» لا تفقد خطوطها الخارجية الفردية ولكنها فقط تؤكد وتبرز موتها. وسنورد هنا أشمل عبارات تيارد وأكثرها حسما فى التعبير عن طبيعة الوحدة مع الأوميجا حيث يؤكد لنا فى هذه العبارات : « من الخطأ أن نصور الأوميجا لأنفسنا على أنهامجرد مركز تولد عن التحام العناصر التى تجمعها أو تفنيها فى ذاتها. فالأوميجا بتركيبها وبالمبدأ الأسمى لها لا يمكن إلا أن تكون مركزا متميزا يشع فى صلب نظام من المراكز، وتجميع يبلغ فيه تشخيص الكل وتشخيص كل العناصر أقصاه فى نفس الوقت ودون أن تندمج وذلك بتأثير بؤرة وحدة سامية مستقلة. وتلك هى الصورة التى تظهر لنا عندما نحاول أن نطبق مفهوم التجمع والجماعية بمنطق صارم على كل من ذرات الفكر(٥١)».

إن المقصد الفلسفى لهذه الملاحظات هو التوصل إلى طريقة للجمع بين الوحدة الكاملة وبين التفرد الكامل والمقصد الروحى لها هو التغلب على ما يعتبره تيارد خطرا أساسيا فى طريق التفكير: ويقصد به اللاشخصانية. فطلب وحدة أكثر شمولا هو بوضوح مقاربة للاشخصى وكانت

هذه هذ النظرة التى تبناها بشدة أفلوطين. فمع الاصعاد فى مراتب الوجود نحو الواحد لابد من ترك الشخص والتخلى عنه. وافلوطين يطهر بحسم المراتب العليا من كل حدود ترتبط عادة بالشخصية. وكذلك فإن يونج قد أكد على الطابع اللاشخصى للا وعى.

أما بالنسبة لتيارد فالوضع معكوس تماما. فمع الاقتراب والتوجه صوب الأوميجا ليس المهم بالنسبة له ماذا يقترب بل من ؟. ولاشك أن هذا الموضع الأول الذى يصبح فيه استخدام لغة المسيحية مفيدا تماما فى التعبير عن رؤية تيارد المتفردة. فهو يعتبر هذا الـ «من» على أنه تجسد الرب فى الانسان يسوع الذى يجلب الرب قريبا منا قرب المادة نفسها. ولابد أن نتذكر هنا موقفه من أن المادة ليست غريبة عن الروح بل نسيج وجودها نفسه وأنها تتعلق بنا فى ماهيتها ككيان حى.

« فما هو هذا الاسم الذى نستطيع أن نعطيه لهذا الكيان الصوفى، الذى هو إلى حد ما من صنع أيدينا ونستطيع بكل سمو أن ندخل معه فى مشاركة حميمه والذى هو إلى حد ما جزء صغير من أنفسنا ولكنه مع ذلك يسود علينا ومع ذلك يحتاجنا لكى يوجد وفى نفس الوقت يتحكم فينا بكامل قدرة وجوده المطلق؟

« إننى أستطيع أن أحسه: فهو له اسم ووجه ولكنه وحده القادر على أن يكشف عن وجهه وأن ينطق باسمه : يسوع(٥٢)».

ولكن هل هذا هو يسوع المعروف فى الانجيل، هذا الحبر المتجول الذى يتحرك فى تلال الجليل واضعا فى لغة الشعب الذى يلتقيه تفسيرا شخصيا للحكمة اليهودية التقليدية والذى يموت موتا شائنا على الصليب؟ ويثير تيارد نفسه هذا السؤال وهو على وعى بوضوح تماما بالمسافة التى قطعتها البشرية خلال ألفى عام فيتساءل:

« هل هذا هو مسيح الأناجيل الذى ظل متخيلا محبوبا فى كل أبعاد عالم البحر الأبيض المتوسط وهل مازال قادرا على أن يحتضن وأنه يظل يشكل مركز كوننا الذى اتسع اتساعا هائلا؟(٥٣)».

وعلى الرغم من أن اجابة تيارد عن السؤال هى بكل تأكيد بالإيجاب فإن الاشارات الواضحة المحددة إلى يسوع قليلة ونادرة. ولكن هذا لا يعنى أنه يستبعد أهمية الوجود الأرضى ليسوع. فعلى العكس فإنه يرى أن كون الرب قد تجسد وشارك شخصيا فى حياة المادة هو أمر غاية فى الأهمية الروحية بالنسبة له. ويقول إن المسيحية: « تكشف لأعيننا وقلوبنا عن الواقع الآسر الذى لا يسبر غوره للمسيح التاريخى والذى تخفى فيه الحياة المثالية لرجل فرد كل هذه الدراما السرية الغامضة:

حيث يعيش سيد العالم فى صورة عنصر من عناصر العالم ولكنها ليس فقط حياة هذه العناصر بل (وعلاوة على ذلك وبسببه) ، يقود كل حياة الكون التى حمل عبئها وتمثلها بأن جربها بنفسه(٥٤)».

فالرب لم يدخل فى كون العناصر لمجرد أنه مسرح يظهر فيه، بل أنه يشاركنا فيه لأنه يريد أن يدلنا على أن لنا فيه مخرج منه، ومن الملفت للنظر هنا أننا وقد نتوقع أن يؤكد تيارد ويهتم هنا بالقيامه فإن الصليب هو ما يتبدى له هنا على أنه الرمز الأسمى لحياة المسيح، فالآلام الفيزيقية وموت المسيح يشير إلى أنه قد مر فى كل مسار المادة وأنه هو أيضا قد جرد وتخلى عن موطأ قدمه فى البيوسفير (المجال الحيوى) وحقيقة أن الرب قد كان عليه أن يعانى هذه الآلام لا تعنى إلا أن الطريق القادم والذى هو طريق الموت هو أيضا طريق الرب وهو بذلك طريق مفتوح.

« فالاعتقاد فى الصليب باسمى معانيه وأكثرها عمومية هو ما يعتقده كل من يؤمن بأن كل الحركة الواسعة والاضطراب الذى تعرفه الحياة البشرية ينفتح على طريق يفضى إلى مكان ما وأن هذا الطريق يصعد إلى أعلى (٥٥)».

والصليب هو رمز مثالى نموذجى. فهو يرينا كيف أن علينا أن نتعذب وأن نظل مع ذلك عندنا الأمل. ولكن تيارد يريد أن يصف العلاقة بين كل فرد وبين المسيح على أنها أكثر من علاقة رمزية. فهو يصف علاقة تمتد جذورها فى الوعى ذاته. فبسبب التجسد وبسبب أن المسيح « ظهر كرجل بين الناس» فإنه :

« أقام نفسه فى الموضع (الذى ظل فيه منذ ذلك الحين) يحكم فيه كما يطهر ويوجه ويبعث حياة سامية فى الأصعاد العام للوعى الذى أدرج نفسه فيه. فبفعل خالد من المشاركة والتسامى فإنه يجمع فى نفسه مجموع الطابع الروحى النفسى للأرضى. وبعد أن جمع كل شئ وحول كل شئ فإنه سينغلق على نفسه وعلى انتصاراته وبهذا يعود ليلتحم فى بادرة أخيرة بالمركز والبؤرة الإلهية التى يغادرها قط. وهكذا كما يقول لنا القديس بول يصبح الرب الكل فى الكل (٥٦)».

ولقد بدأنا هذه المناقشة لعرض فكر تيارد فى الكريستولوجيا* بالاشارة إلى اعتقاده بأننا عندما نقارب الأوميجا فاننا لا نقترب منها باللاشخصيانيه بل بالتشخص الأسمى Superpersonal. وقد يمكن أن نعد الفقرة الأخيرة المقتبسة من كتاباته هى أكثر كلماته كشفا وإيضاحا لنظريته الكريستولوجية. فكما رأينا نحن لا نتحرك فقط إلى الأمام بل أننا أيضا نحمل إلى الأمام. ولاشك أن

---

* CHRISTOLOGY : الجانب من المباحث اللاهوتية المسيحية التى تفسر حياة المسيح وعمله. (المترجم)

فى هذا قدر كبير من الغموض السرى المثير للعجب حول المستقبل حتى أننا لا نستطيع أن نكون على تبصر واضح بالطريق الذى نقبل عليه. ولاشك أن الأمر الأيسر هو النظر للخلف، والواقع أن حجم وأفكار تيارد عن مستقبل متصل تنبع كلها من بيئة الماضى «فنحن نتعرف على أنفسنا فى طفولتنا ولكن فى هذه الطفولة لا نستطيع أن نتنبئ أو نرى مقدما ونفهم مراحل نضجنا. وهذا هو قانون كل تطور(٥٧)». حقا لقد عرفنا أننا نتحرك إلى الأمام وأن هذه الحركة لابد أن تكون حركة حرة ـ أى لابد أن تكون حركتنا نحن. ومع ذلك فهناك فى العملية طاقة تبدو أكبر من طاقتنا وحكمة لا نعرف أننا نملكها حتى ننظر إلى الخلف. وكل رأى تيارد فى الكريستولوجى هو إقرار بأن عملية التطور كلها هى شئ أكبر مما نستطيع أن نعرفه أو أن نراه. فهو يطلق على المسيح « مبدأ الحيوية الكونية» وكثيرا ما يشير إلى التطور الصاعد للكون من خلال تحول الموت على أنه « تمسيح» «Christification». ولا يعنى هذا اننا وحدنا أحياء نجاهد فى وجه عقبة عمياء بل على العكس فإنه يعنى أن نتيقظ إلى كون نابض بالحياة يتجه كل عرق ونسيج فيه الى الأوميجا. وهكذا يستطيع تيارد فى نشوه صوفيه أن يتحدث عن اننا لا نوجد فى عالم بلا حياة بل فى وسط إلهى*. حيث نستطيع أن نقتبس بحراره كلمات القديس بول :

"in eo vivimus, et movemur, et summus"

التى كثيرا ما تترجم : الرب هو الموجود « الذى فيه نحيا ونتحرك وفيه نوجد »

وتذكرنا هذه النظرة بالتعاليم الأفلاطونية الغريبة التى تقول بأن الكون كائن حى. ونرى هذه النظرة قد عادت للحياة عند تيارد ولكنها فى هذه المرة تقوم على أساس ما يقدمه العلم الحديث من بينات وعلى أساس الاعتقاد المسيحى فى التجسد. ومع ذلك فإن هذا القول مازال يبدو غريبا عن تيارد كما كان عند أفلاطون ولاشك أن القارئ الحديث يريد أن يعرف ماهى المعلومات الواقعية أو التجربة الموضوعية التى تقود المرء الى الاعتقاد بأننا نتمسيح مع تقدم التطور فينا ومن خلال موتنا فى اتجاه الأوميجا. ولكن ما يقدمه تيارد هنا ليس بينات بل طريقة «للتبصر» بالبينات أى أنه لا يقدم حججا بل رؤية ـ فهو يرى الحضور الإلهى فى الكون على أنه نوع من « الاشعاع والتألق المحسوس» وإدراكهم الحسى للألوهية الكلية الوجود هو فى ماهيتة نوع من التبصر والذوق أى نوع من الحدس متعلق بخصائص عليا محددة فى الأشياء. وهذا إذن شئ لا يصل إليه المرء عن طريق الحجج

---

* Divine milieu : عنوان كتاب لتيارد يعد من أهم مؤلفاته.

العقلية أو التحليل ولكنه شئ يظهر ويظهر بغاية التوهج والوضوح حتى أنه من المثير للتعجب أننا لا نراه مباشرة : ونستطيع لذلك أن نقول أن سر المسيحية الغامض ليس هو على وجه التحديد ظهور بل شفافية الرب فى الكون (٥٨). فالرب ليس ظاهراً فقط بل هو «شفاف» أى أننا نستطيع أن نرى من خلاله وفيه. والمرء لا يتخذ طريقة إلى الإلهى بالعقل والحجة بل بمجرد النظر ببساطة. فالإلهى مرئى غاية الرؤية لأولئك القادرين على أن يروا.

وبهذه الصياغة لرؤية الإلهى نعود إلى النقطة التى يفضل تيارد نفسه أن يبدأ منها أى ظاهرة التبصر. ولابد أن نتذكر عبارته التعجبية التى يقول فيها أن كل الحياة هى فى هذا الفعل. وقد نستطيع الآن أن نفهم كيف كان يقصد هذا المعنى بكل تشديد. فإذا نظرنا إلى الكون نظرة صحيحة على أنه ما قد يمكن أن نكون قد خرجنا منه بمنحة البصر، وإذا رأينا فى أنفسنا الاتصال بين هذا الإبصار والكون فاننا حينئذ سنحمل إلى رؤية لمستقبل يجمع بين العالم والإبصار أى الوعى. والموت إذن لتيارد واقعى بالتأكيد ولكن كعتبة نتحرك عليها بطريق الرؤية إلى حال من الوجود تقع وراء كل فناء أى أنها فى الحقيقة ليست شيئا أقل من أنها الرؤية الخالصة ذاتها.

تبقى بعد ذلك أسئلة كثيرة. فلا شك أن الكثير من القراء سيريدون مزيدا من الاستخدام للمعلومات العلمية أكثر مما نجده فى أعمال تيارد. كما سيتطلب آخرون تعريفات أكثر وضوحا لبعض المصطلحات المفتاحية مثل الإبصار والزمن والتأمل. وهناك آخرون سيصيبهم قدر من اللامبالاة بكلامه نتيجة لما يبدو من سهولة جرأته على أن يجمع مادته من مصادر متنوعة مختلفة من كنوز التصورات والمفاهيم. ولن نقوم هنا بأية محاولة لمواجهة مثل هذه الصعوبات. ويكفينا هنا أن يكون قد ظهرت للقارئ محاولته المثيرة لأن يوسع من حدود ومعنى الفناء الإنسانى على نحو يجعل حدود الحياة تبدو أوسع كذلك.

ومع ذلك فهناك مسألة بالذات علينا أن نقيس عليها ثقل وقيمة أفكار تيارد وهى مسألة ستصبح أكثر أهمية كلما تقدمنا فى هذه الدراسة. وتتعلق هذه المسألة بمعالجة تيارد لمشكلة الشر. وقد نظرنا فى الفصل السابق وإن كان ذلك بإيجاز فى فكر مؤلف آخر فريد هو جاكوب بوهم Jakob Boehme. فقد كان بوهم هو الذى جرؤ على أن يدفع بمذهبه فى الحرية إلى حد بعيد حتى أصبحت وكأنها تسبق الرب نفسه ونتج عن ذلك إنه كان عليه أن يواجه احتمال عدم إمكانية استئصال الشر لا بالنسبة له أو بالنسبة لنا. ولهذا كان الكون لدى بوهم دراميا وفاجعا معا. وكان الكون فى التراث الأفلوطينى المحدث بشكل عام وفى نهاية الأمر كوميديا حيث أن الشر الذى هو ببساطة عدم وجود

سوف يتلاشئ كما تتلاشئ الظلمة عندما يخترقها الضياء. فإلى أى حد يتعذر استئصال الشر عند تيارد؟

لقد كان واضحا أنه كان على وعى بالقوة الفجة للعذابات الإنسانية وإنه رأى كيف أن عطايا الطبيعة والحضارة موزعة بقدر كبير من عدم العدالة. وقد كتب يقول: « إن مشكلة الشر أى التوفيق بين سقطاتنا وفشلنا على المستوى الفيزيقى المحض وبين الخيرية الخلاقة والقوة المبدعة سيظل دائما واحدا من الأسرار المحيرة فى الكون لكل من عقولنا وقلوبنا (٥٩)». ثم علينا أن نتذكر أيضا إلى أى حد قد أكد تيارد على معنى الحرية الإنسانية. فهو وإن لم يبلغ بها ما بلغته فى مفهوم برهم الذى جعل من الحرية سابقة على الرب(أو تابعة للأوميجا) فإن تيارد مع ذلك يفصح عن نظرة إلى الحرية تشمل مدى واسعا بالغ السعة للحرية الإنسانية. فهو يقول عن كل شخص شارك فى مسار التاريخ الأورتوجنيتيك Orthogenetic * :

«إنه يصنع روحه خلال كل أيامه الأرضية وفى نفس الوقت يساهم فى عمل آخر ومهمة أخرى هى أعلى علوا لا حد له وإن كانت فى نفس الوقت تحدد منظور كل إنجازاته الفردية ـ ألا وهى اكمال العالم نفسه (٦٠)».

وسنذكر هنا أن « صناعة أرواحنا» هو معنى قد اقترحه فى كتاباته فيلسوف عصر النهضة الشاب بيكو دلا ميراندولا Pico della Mirandola الذى قال إن الرب قد خلقنا بلا شكل أو صورة تاركا لنا حرية أن نقرر كيف نوجد. ومع ذلك فإن مالم يكن من الممكن لبيكو أن يفكر فيه هو هذا الزعم الإضافى أننا أيضا أحرار لأن نساهم فى صناعة العالم نفسه.

ومع ذلك وفى نهاية الأمر وبالرغم من كل جديته فى تناول مشكلة الشر وبالرغم من تأكيده على الحرية الجذرية للإنسان فإنه لا يمكن انكار إن الكون الذى يتطور ناشئا فى نظر تيارد هو مازال كوميديا وإن كان كوميديا ساميه. فكل الخلائق فى هذا الكون عليها أن تتعرض لخطر السقوط قبل أن تبلغ حد النضج أو أن تشقى ظلما نتيجة « للتنظيم غير الكامل لهذا المجموع المتنوع فيهم وحولهم». وعلاوة على ذلك «فإنه نظرا لأن الانتصار النهائى للخير على الشر لا يمكن أن يكتمل إلا فى التنظيم الكلى للعالم فإن حيواتنا الفردية القصيره ليس لها أن تعرف هنا بالأسفل فرحة

* انظر تعليق سابق لمعنى المصطلح.

الدخول إلى الأرض الموعودة. وسنظل كجنود يسقطون أثناء هجومهم الذى سيفضى إلى السلام. ولكن الرب لذلك لا يواجه هزيمة مبكرة فى هزيمتنا نحن لأنه على الرغم مما يبدو من سقوطنا كأفراد، فإن العالم سينتصر الذى سنحيا فيه سينتصر من جديد فى موتنا ومن خلاله (٦١) ».

وعلى هذا فإن الموت الذى يراه تيارد « الشر نفسه» هو بالذات وسيلة الانتصار.وبدلا من أن يكون الشر متعذر الاستئصال فإنه فى النهاية سيستؤصل تماما. وهذه الغيبة النهائية للشر فى كون تيارد المكتمل يبدو وكأنه فكره تأمليه بعيده الوقوع وغير جديه تماما ولكنها فى الحقيقة تخفى مشكلة أكثر خطورة فى تفكيره على العموم: ففى هذه الكوميديا الكاملة لا وجود للموت ولا للحرية. فلقد لاحظنا فيما سبق أن تيارد تقدم باقتراح جذرى حول طبيعة التطور وأنه سيتصل فقط إذا رغبنا نحن فى اتصاله وأنه يعتمد اعتمادا كاملا على حرية قرارنا أن نمسك بدفة العالم. ولكن هذا القول يتضمن أيضا أنه قد لا يتصل إذا اخترنا أن ننهيه. ولكن تيارد يخفى هذا الاستنتاج المتضمن فى كلامه تحت الرؤية التى يقدمها للوجود الكلى المضئ للرب. فمثل هذا الاختيار الأخير لن نأخذه لأننا سنستيقظ جميعا لنجد أنفسنا نعيش فى الوسط الإلهى متقدمين إلى الأمام عن طريق « مبدأ الحيوية الكونية » الذى هو المسيح نفسه.

وحيث لا يكون هناك موت أو حرية لا يكون هناك ذات أيضا وبهذا المعنى فإن فكر تيارد يبلغ حدا من التطرف يعلمنا جديدا. فهو يذهب أبعد من يونج ومن الأفلاطونيين المحدثين فى تصوره للفناء الإنسانى. فحيث يكون عامل الموت عند يونج هو الغريزة الطبيعية وعند الأفلاطونيين المحدثين هو الضرورة المادية (أو اللاعقلانية) فى العالم الذى تفككت وحدته فإنه عند تيارد هو الكون بكل ماله من مكان/زمان وبمعنى آخر التطور.

فمع ادخاله للزمان فى الكون فإن يصبح كونا متصورا أى ليس مجموع أم مراتب من الأشياء بل تسلسل للأشياء التى يكون لكل منها بداية مطلقة ونهاية مطلقة. فالكون عنده يتكون من ظواهر متقطعة غير متصلة. وكى يضم هذا التقطع وعدم الاتصال لابد أن نمسك بالبداية وبالنهاية لكل السلسلة المتعاقبة. وتلقائية الانسان الحر هى ما تطور نتيجة للسيطرة على هذا التطور. فعلى الرغم من أنها تطورت عن الزمن فانها تصبح خالدة فى زمنها. فالكون عند يونج هو جوهريا كون متزامن أى أنه كله يحدث مرة واحدة. أما اللاوعى فهو خالد ولا يعرف الزمن. أما الأنا فدياكرونيك Diachronous * وصامدة أى أنها متعاقبة متسلسلة مازالت تقطن التاريخ. وهذا التاريخ

---

* diachronic فى اللغة والوجود ما يخضع للتغير والتطور من خلال الزمن.

هو ما يرفض يونج أن يتخلى عنه للنفس المتزامنه (Synchronous) . أما افلوطين فيريد أن يتخلى تماما عن الأنا. فالكون عنده متزامن فى كليته وبدون أى استثناء . فعلى حين أن نظرة يونج للخلود تستبقى دائما قدما لها فى التاريخ، وعلى حين يبلغ أفلوطين إلى الخلود عن طريق القفز متحررا من التاريخ، فإن تيارد يحقق بلوغ الخلود عن طريق التاريخ. فالصراع عند تيارد هو فى أن يكون المرء تاريخى حتى يصبح تاريخا. وهذا هو ما يعنيه تيارد عندما يقول بالامساك بدفة العالم.

فإذا ما كبرنا هذه الصورة التى رسمناها الآن فإننا نستطيع أن نرى المشكلة التى تواجه كل مفكرى العتبة: وهى أن رؤيتهم للإتصال هى من الشمول بحيث لا تستطيع أن تتقبل أى تضاد. فإذا أعدنا هذا المعنى بلغة فلسفية اصطلاحية فاننا نستطيع أن نقول أن هؤلاء المفكرين غير قادرين على تصور للمتعالى. فكل ماهو آخر هو فى نهاية الأمر كامن. أى لابد أن يكون هناك دائما رباط متصل لا ينقطع بين الذات ومالها من آخر. وكما سبق أن لاحظنا فإن اتباع يونج يرفضون أن يتخلوا عن المراقب أو عن الملاحظ لمملكتهم من النماذج العليا الرئيسية غير الشخصية. فقد يكون مصدر الصور فى النفس فى هذه النماذج العليا الرئيسية ولكن لابد لها أن تكون مرئية من أحد ما فى المكان والزمان. فاتباع يونج لا يضعون الأنا فى عالم غريب تماما كما أنهم لا يقولون بعالم بلا أنا تراه. وافتراضهم هنا يقوم على أساس أنه إذا كان ضوء أو نور الخلود هو من الكمال بحيث لا يمكن أن يرى فهو أيضا لهذا لايمكن أن يكون ضوءا. أما أفلوطين فإنه أيضا يتطلب مثل هذا الاتصال فى نظامه الكونى فلا يكون هناك أى آخر على الاطلاق للواحد. وكنتيجة لهذا فإنه لا يمكن أن يكون واعيا بذاته بل وقد لا يمكن أن يقال أنه موجود. فلايمكن التحدث أو التفكير فى الواحد إلا من منظور الروح المفردة التى هى أدنى وأقل كمالا. ولكن مثل هذا الانفصال لابد أن يتم التغلب عليه على أكمل نحو وبأسرع وقت.

فتصور عدم الاتصال فى الموت على أنه عتبة يحاول أساسا استبعاد كل صوره للآخـــــريه* (Otherness) . وكل اتباع يونج ومعهم الافلاطونيون المحدثون والهرمسيون والرومانتيكيون ومثل هذا الحكيم المتفرد تيارد فإنهم جميعا لا يحتملون انعزالهم فى الكون أو غربتهم عن مادتة نفسها ومن باب أولى عن العقول والأرواح الأخرى. ولكن التغلب على كل غربة يعنى بلوغ الصمت الأخير أو العماء الذى لا يستطيع أن يعلم. فكل هذه الفسفات باختصار شديد هى تعبيرات سامية لاعن انتصار الروح على الموت بل عن انتصار الحزن على الروح. وفيها جميعا نجد

---

* الاخريه Otherness بمعنى بسيط لهذا المفهوم الفلسفى هو أن يكون هناك شئ آخر مخالف.

تبريرا فصيحا للدهشة والذهول اللذان نعانيهما فى مواجهة الموت أو لهذا الفقدان المريع للقدرة على التلفظ أو الكلام عندما يضيع كل معنى. ولهذا فإنها لا تعالج الخسائر التى لا تعوض أو تستعاد التى يسببها الموت ولكنها تجردنا من كل صفات الحياة الزمانية والمكانية حتى لا يكون هناك ما يفقد بعد ذلك. وهى إذن مثل كل صور الحزن الشديد الحاد تتناول الموت بأن توجد فى حال الموت.

ولكننا نتعلم منهم أن مشكلة تناول الانفصال فى الموت هى مشكلة الآخرية أى أنه إذا كان الموت انفصالا حقيقيا فلابد أن يظهر دائما فى شكل غريب مغاير حقا وعلى نحو لا يمكن التوافق معه. وإذا كان الموت عتبة فاننا نتجاوزه بأن نجعله جزءا من تجربتنا. ولابد لنا أن « نموت مع الحياة» كما قال يونج. ونحن نفعل ذلك عن طريق الرؤية أو المعرفة. وعلى هذا يصبح الموت شيئا مفهوما ومعروفا. ولكن عندئذ وكما رأينا، فإن الرؤية إذا كانت تصنع ارتباطا مباشرا بين العارف والمعروف فإن كل ما نراه على أنه موت يبطل أن يكون موتا. كما أن الحياة تبطل أن تكون حياة. وعلى هذا فلابد أن يواجهنا الموت على أنه شئ غير معروف ولا يمكن أن يعرف. وهو لا يمكن أن يكون مجهول مجردا أو عارضا. فهو ليس من نوع معرفة إذا كانت هناك حياة على كوكب آخر أو إذا كانت حضارتنا ستبقى إلى ما بعد قرننا الحاضر. فهو مجهود أكثر حميمية من ذلك بل أنه بالتحديد ما يهدد معرفتى. ونحن نعرف الموت فقط عندما نواجه الحدود التى لا يمكن عبورها لتجربتنا ومعرفتنا وهى حدود تحد دائما من مجالها ولكنها حدود لا توجد بدونها تجربة أو معرفة بل ولا ذات. فالموت لا يواجهنا على أنه آخر بل على أنه مالى من آخر. فهو آخر لا أستطيع أبدا أن أكونه ولكنه آخر لا استطع أن أكون بدونه.

ونتجه بعد ذلك إذن إلى مجموعة المفكرين الذين أصبحت مشكلة الآخريه بالنسبة لهم هى مشكلة الوجود الإنسانى.

NOTES

1- Philip Hefner, the Promise of Teihard.
2- Quoted by Christopher Mooney, Teihard de Chardin and the Mystery of Christ, pp. 196 ff.
3- The Promise of Teilhard, p. 14.
4- The Phenomenon of Man, p. 31.
5- The Divine Milieu, p. 46.
6- The Phenomenon of Man, p. 29.
7- Ibid., pp. 257 ff.
8- The Divine Milieu, p 58.
9- Writings in Time of War, p. 118.
10- The Phenomenon of Man, p. 44.
11- Ibid., p. 45.
12- Ibid., p. 44.
13- Ibid., p. 46.
14- Timaeus, pp. 30,32.
15- Divine Milieu, p. 59.
16- Quoted in Teihard de Chardin and the Mystery of Christ, p. 72.
17- " The Mysticism of Science, " Human Energy, pp. 168 ff.
18- Ibid., p. 168.
19- The Phenomenon of Man, p. 52.
20- Ibid., p. 144.
21- Ibid., p. 145.
22- The Vision of the Past, p. 52.
23- The Phenomenon of Man, p. 52.
24- Ibid., p. 57.
25- Ibid., p. 57.

26- The Vision of the Past, p. 72.
27- The Phenomenon of Man, pp. 64 ff.
28- Ibid., p. 163.
29- Ibid., p. 165.
30- Ibid., p. 221.
31- Ibid., p. 250.
32- The Appearance of Man, p. 254.
33- The Phenomenon of Man, p. 224.
34- Quoted by Henri de Lubac, The Religion of Teilhard de Chardin, p. 47.
35- The Divine Milieu, p. 82.
36- The Phenomenon of Man, p. 273.
37- Ibid., p. 231.
38- Ibid., p. 232.
39- The Future of Man, p. 302.
40- The Phenomenon of Man, p. 272.
41- Science and christ, p. 57.
42- The Divine Milieu, p. 88.
43- Ibid., p. 89.
44- "Mass on the World" Hymn of the Universe, p. 31.
45- The Phenomenon of Man, p. 220.
46- Ibid., p. 259.
47- The Future of Man, p. 127.
48- Ibid., p. 123.
49- The Phenomenon of Nan, pp. 261 ff.
50- Ibid., p. 26.
51- Ibid., p. 262 ff.
52- Writings in the Time of War, p. 145.

53- The Divine Milieu, p. 46.
54- Ibid., p. 103.
55- Ibid., p. 102.
56- The Phenomenon of Man, p.294.
57- "The Mysticism of Science, " Human Energy, p. 165.
58- The Divine Milieu,p. 131.
59- Ibid., p. 85.
60- Ibid., p. 61.
61- Ibid., p. 83.

Bibliogrphy

II. James Birx, Pierre Teihlard de Chardin's Philosophy of Evolution (Springfield: 1972).

Claude Cuenot, Science and Faith in Teilhard de Chardin, tr. Neol Lindsay (London: 1967).

Philip Hefner, The Promise of Teilhard (Philadelphia: 1970).

Henri du Lubac, Teihard de Chardin, The Man and his Meaning. tr. Rene Hague (New York: 1965).

---- the Religion of Teilhard de chardin, tr. rene Hague(New York: 1967).

Christopher F. Mooney, Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ (London: 1966).

Teilhard de Chardin, The Appearance of Man. tr.j. M. Cohen (New York: 1965).

---- Christianity and Eyolution, tr. Rene Hague (New York: 1971).

---- The Divine Milieu, tr, Bernard Wall (New York: 1965).

---- The Future of Man, tr. Norman Denny (New York: 1969).

---- Human Energy, tr. J. M. Cohen (New York: 1970).

---- Hymn of the Universe tr. Simon Bartholomew (New York: 1965).

---- the Making of a Mind: Letters from a soldier-Priest 1914-1919, tr. Rene Hague (New York: 1965).

---- Man's Place in Nature, tr. Rene Hague (New York: 1966).

---- The Phenomenon of Man, tr. Bernard Wall (New York: 1965).

---- Science and Christ, tr. Rene Hague (New York: 1968).

---- The vision of the Past, tr. J.M. Cohen (New York: 1966).

---- Writings in Time of War, tr. Rene Hague (New York: 1968).

الفصل التاسع

الموت من حيث هو إمكانية
- السـلـطـان

١٢ - هيجل، جورج ولهلم فريدريش

تعريف:

* نبذة موجزة عن حياة وفلسفة هيجل وقد كان موضع العديد من الدراسات والكتب التى لا تحصر يحسن مراجعة بعضها فى قائمة المراجع.

وهو فيلسوف المانى ١٧٧٠ - ١٨٣١ ولد فى شتوتجارت ودرس فى توبينجن وكان من معاصريه المفكر شلنج والشاعر هولدرلن Holderlin. وبعد عمله كمدرس مساعد ذهب إلى يينا Jena عام ١٨٠١ بوظيفة Privat dozent فى الفلسفة بعد حصوله على الدكتوراه برسالته عن مسارات الكواكب. وعندما كان فى يينا اشترك مع شلينج فى تحرير واصدار المجلة النقدية للفلسفة التى ساهم فيها بمقالات عديدة. وهناك أيضا كتب كتابه علم ظواهريات العقل (١٨٠٧) والذى ترجم عام ١٩١٠ بعنوان « فنومنولوجى العقل» وفى عام ١٩٧٧ بعنوان «فنومنولوجى الروح». ورقى إلى كرسى الاستاذية عام ١٨٠٥ ثم اضطر إلى مغادرة يينا بسبب الحروب النابليونيه وعمل رئيس تحرير لجريدة وفى عام ١٩٠٧ ولمدة ثمان سنوات عمل مديرا للجيمنازيوم فى نورمبرج حيث نشر مجلدين عن المنطق Wissen chaf der logik (١٨١٢ـ ١٨١٦) وترجم عام ١٨٧٤ بعنوان منطق هيجل. وفى ١٨١٦ اصبح استاذا للفلسفة فى هيدلبرج حيث اخرج « دائرة معارف العلوم الفلسفية فى مخطط أولى، وبعد ذلك بعامين خلف فشته كاستاذ للفلسفة فى برلين ودخل فى أكثر مراحل حياة خصوبه وشهره. واصدر عام ١٨٢١ كتابه عن فلسفة الحق والدولة :

Naturrecht and Grundinien der Philoso Phie des Rechts

الذى ترجم عام ١٨٢١ بعنوان « Philosophy of Rights ». وبعد ذلك جمع تلامذته محاضراته. وقد بلغت مؤلفات هيجل المقننة (طبعة شتوتجارب ١٩٢٧ - ١٩٣٠) عشرين مجلدا. وقد جذب إليه عددا كبيرا من الطلبة الأجانب إلى برلين وكان له تأثير لا يقارن على الفلسفة الالمانية فى القرن التاسع عشر.

وكان أيضا صاحب التأثير الأساسى عل ماركس وانجلز. وعلى الفلسفة الانجليزية فى مرحلتها المثالية المطلقة . وعلى الرغم من أن فلسفته عرفت فترات خبت فيها شهرته إلا أنه ظل شخصية مركزية لكثير من المفكرين.

وحجر الزاوية فى فلسفة هيجل ومذهبه أو نظريته للعالم هو مفهوم الحرية التى ينظر إليها لا على أنها مجرد رخصة تحقيق اختيارات المرء بل على أنها حالة نادرة للحياة بكامل الوعى بالذات وفى مجتمع كامل التنظيم العقلى أو دولة (ولم يكن فى هذا كما أتهم مدافعا عن الدولة الشمولية أو عن مذهب أن الحق هو للقوة) . فقد كان يتطلب أن تحقق الدولة شروطا صارمه بما فى ذلك اجماع الضمير العقلى لمواطنيها. والغريب أنه نظر إلى التاريخ على أنه خطوات تتقدم نحو الحرية وهو بذلك يساير روح عصره(والتفكير السائد للمدرسة الرومانتيكية) حيث يعبر عن الثقة فى التقدم والهدف الذى يراه فى الكاليدوسكوب (المشكال) التاريخى ولكنه قدم نموذجا أعجب به وتبناه معظم أصحاب الفكر الاجتماعى والحركات السياسية الذى أفتخروا بأنهم إلى جانب المستقبل. أما هيجل فكان يرى إن هذا التقدم تطلبه نظريه صحيحة فى المعرفة. وقد أعجب هيجل بحركة الشكاك القديمة على أنها حركة تحترم حرية العقل ولكن بدءا من الفلسفة الكانتيه فانه يضع فى كتابه عن الفنومنولوجى تاريخا لتطور كل الصور الممكنة للوعى حتى يصل إلى أن يكون الوعى ليس مقصورا على الوعى بالظواهر بل بالواقع كما هو مقترنا عنده بالمعرفة بالمطلق وباللحظة التى يعرف فيها العقل أخيرا نفسه رغم أن هذه اللحظة تظل غير محدده وناقصة التعريف. وعلى ذلك فقد وضع فى دراسته تحليلات بارعة لطبيعة الوعى بالذات وعلى الخصوص حول اعتمادها على اعتراف الآخرين. ومن هنا يظهر عنده العقل الفردى كمقابل للتعدد الطبيعى للعقول الكثيرة ومبررا بالطبيعة الاجتماعية للوعى بالذات. فكان هيجل يرى أنه لكى يكون لى قيمة فى نظر نفسى يجب أن يكون لى قيمة فى أعين الآخرين مما كان أساسا للفلسفة الاجتماعية فيما بعد. ولكن بصرف النظر عن مساهماته الاجتماعية والسياسية فان من أهم ما قدمه للفكر الأوروبى هو منطقة (الديالكتيك والمادية الديالكتيكية) . غير أن نظرة هيجل للمنطق تتعقد بأنه يقرن بين التاريخ من ناحية وبين الفكر أو الروح من ناحية أخرى معبرا بذلك عن أن عدم التوافق أو الاتساق فى العالم هو نتيجة للتناقض فى الفكر. وكانت فكرته هذه عن أن أحتواء الاحداث الواقعية قد تحتوى على تناقضات أو يتولد عنها تناقضات موضوعا لمناقشات عديدة . ، عن قاموس اوكسفورد للفلسفة ص ١٦٨ - ١٦٩،) .

١٢- هيجل، جورج ولهلم فريدريش

تثير رغبة المفكرين فى المدرسة الرومانتيكية ومن سبقهم من الأفلاطونيين المحدثين فى أن يحققوا اتصالا كاملا بين ماهو انسانى وماهو طبيعى أو بين الروح والكون لابد أن تثير التساؤل حول ماذا كانوا يخشون من غربة الانسان عن الطبيعى . والواقع أن المكان الخاص الذى احتله جاكوب بوهم فى هذا التراث يمكن أن يكشف عن الكثير. فهو وقد تأثر بالفلاسفة الهرمسيين لعصر النهضة فانه قد اكتشف بنفسه فى سياحاته الروحية إن كل واقع أخير أومطلق يصاحبه مسامتا آخر مضاد له* . وكان هذا هو نفس الاكتشاف الذى قدمه الشاعر بلاك فى شعره أو جوته فى مسرحيته عن مفيستو فليس (الشيطان) . كما أننا نجد نفس هذا المعنى يظهر ولو بشكل عارض فيما عرفناه من أسر للعلوم الغامضة بالظلمة والخطر والشر.

ومن الخطأ أن نتصور أن هذا المنافس الغامض للواحد أو أن هذه العقبة الأخيرة التى تقوم أمام الوحدة فى التراث الافلاطونى المحدث وفى تراث الرومانتيكية تصورا أو معنى يمكن للفكر الجاد المتسق مع نفسه أن يتخلص منه . فقد كان ذلك على العكس شيئا لم يستطع أعمق المفكرين أن يخلصوا منه على الرغم مما صرحوا به عن أعتقادهم بالأرتباط بين الذات والطبيعة . كما أنه ليس غريبا أيضا أن هذا الآخر المصاحب يقع مخفيا تحت حجاب من الرموز أو أنه يغفل تماما. فالواقع أن مخاطر الاعتراف والتأكيد على وجود الآخر بينة بنفسها. فهو يهدد طبيعة الفكر ذاتها. واكتشاف أن هناك آخر لا يستطيع الفكر أن يتبينه وأن يتوقعه هو أمر يحطم ثقة المفكرين الذين ظنوا أن من الممكن لهم أن يعرفوا العالم. فعلى قدر ما أنهم لا يستطيعون معرفة الآخر فانهم لا يستطيعون أيضا أن يحكموه فيعرضون أنفسهم لأهواء ولا مبالاة الطبيعة التى لا تقبل المعارضة وتجمع الأشياء جميعا فى ضرورتها العمياء . (ولنلحظ اننا مازلنا فى تفكير الرومانتكيين يلوح لنا مهددا القول الأفلاطونى بان الضرورة هى فى جوهرها لا عقلية . فالطبيعة بكلمات أخرى ترتدى وجه الموت . والتوفيق بين الانسانى والطبيعى لا يعنى فقط تهدئه واستئناس قوى الطبيعة بل هو قد يعنى كذلك أن ينزع عن الموت شوكته العارضة بل وقد يعنى ذلك افقاده واقعيته . وعلى مستوى معين فإن رؤية الوحدة إذا

---

* الكلمة المستخدمة فى الأصل هى Coeval other وهى تعنى فى القواميس العربية الانجليزية المماثل عمرا وتاريخا أو ديمومه أو المعاصر وقد فضلت ترجمتها بالمسامته للدلاله على المشابهه فى الطبيعة أيضا . (المترجم) .

ما امتلكت الخيال فإن الموت يصبح شيئا لا يمكن التفكير فيه بالنسبة للرومانتيكيين ولكن على مستوى آخر، وحيث تقف آخرية الطبيعة لتنكسر عليها سيوف الخيال الورقية فإن الرومانتيكين أنفسهم لا يستطيعون التفكير فى أى شئ آخر إلا الموت.

فالتهديد الأكبر من الموت هو فى قدرته على أن يحيلنى إلى آخر، ولكنه آخر ليس لى به أية صلة. ومع ذلك فليس الموت هو موت أى شخص فهو ليس حال مجرده بل هو موتى أنا. فهو حال أصبح فيها غريبا على نفسى وابتعد فيها عن ذاتى. وذلك هو صلب مسألة الحرية كما رآه جاكوب بوهم. فلو اننى صاحب حق أصيل فى الاختيار لكان من الممكن لى أن أخذ اتجاه الحياة أو اتجاه الموت - أى صوب ما أنا وصوب ما لست أنا. فسيكون ذلك اتجاه اتخذه أنا ولست مرغما بشيء خارج ارادتى. فإذا كان الموت عدوا فلابد أن يكون فى متناول حريتى فإذا لم يكن كذلك فلست حرا حقيقة. وإذا لم أكن حرا فانا لست حيا. فأن أكون على الاطلاق فهذا يعنى أن أكون فى صورة خطر قائم حاد على نفسى وأن تكون لى قدرة أن أكون مالى من آخر.

وبهذا المعنى فإن الموت هو بالذات مالا يستطيع الفكر أن يستوعبه فى ذاته. فالتهديد بالانفصال عندما يأتى من الداخل فى هذه الصورة فإنه يصبح مضاعف الاذهال. ومع ذلك فنحن مرغمون على التفكير فيه لأنه فى هذه الصور بالذات. ولكنه يقف فى طريق كل تفكير وليس هناك طريق للالتفاف حوله. والتفكير هو تجلى لحريتنا وإذا كان الموت يقوم فى الحرية فهو دائما على باب الفكر.

وقد توقف الرومانتيكيون والأفلاطونيون المحدثون عند هذا الباب. وظنوا أنهم يستطيعوا أن ينزعوا قناع الموت عن الطبيعة وأن يجدو خلفه وحدة كاملة ورائه. وكذلك ظنوا أنهم يستطيعون تجاوز العتبة عن طريق الرؤية ولكننا كما رأينا فإن الرؤية كانت فى جوهرها تراجعا عن الحرية وبالتالى عن الحياة. وكانت رؤيتهم نتيجة من نتائج الحزن. فلو أننا أخذنا الحرية مأخذ الجد فلن يكون الموت قناعا بل سيكون الضمان للحرية.

وسنحاول الآن أن ننظر فى مجموع من الفكر الذى يحاول أن يأخذ الحرية مأخذ الجد بهذا المعنى الذى استخدمه بوهم.

ونستطيع أن نقول مبدئيا أن المفكرين الذين سنتجه إلى دراستهم يرون أن أزمة الآخرية - أو المتعالى إذا أردنا أن نستخدم المصطلح الفلسفى الشائع، تنبع أساسا من الداخل. فهم يرون أن تهديد الموت هو تهديد بغربة الذات أى أن نصبح غرباء عن أنفسنا. وبمعنى من المعانى فإن هذه

النظرة إلى الموت قد صاغها وطورها التفكير المسيحى. فعندما كان بولس يتحدث عن « بدن القيامة» أو عندما يتحدث لوثر عن حياتنا الأخروية Vita Extranea فقد كانوا يعنون بذلك الموت على نحو نكون فيه أنفسنا وشيئا آخر غريبا عن أنفسنا. ولقد رأينا أن المسيحيين ينظرون إلى هذا الوجود الغريب نظرة غير تاريخية. فآخرية الموت ترفعنا إلى حال زمنى مختلف لا اتصال بينه وبين التاريخ الدنيوى. ولكن اليهود من ناحية أخرى يرون اننا فى لقائنا مع هذه الآخريه فاننا نتوافق معها لا بالضد من التاريخ بل فيه. ولكننا رأينا أن هذه النظرة متضمنة فقط فى اليهودية التى طورها فكر الأحبار فى أغلب الأمر وانها لم تتطور أو تصاغ فلسفيا. أما مجموع الفكر الذى سننظر فيه الآن فهو يحاول الافصاح عن هذه النظرة المتضمنة والكشف عن هذا الحدس. فقد أخذ هؤلاء المفكرون على عاتقهم مهمة مواجهة تهديد الانفصال الذى يسببه الموت وذلك عن طريق التاريخ، وليس هذا بمعنى التغلب على التاريخ. وبصيغة أكثر وضوحا فانهم قد حاولوا أن يثبتوا أن المتعالى ليس خالدا بل زمنيا.

ومن الخطأ أن نزعم أن كتابات بوهم التنبؤية والخشنة غير المعتدلة هى التى بذاتها أدخلت مشكلة تعالى الأخر إلى الفكر الحديث. حقا ان بوهم قد تميز بأنه طرح حدسا بالمشكلة ولكن المشكلة نفسها لم ترتدى ثوبها الفلسفى إلا بظهور تأملات ديكارت عام ١٦٤١. وإذا كان حدس بوهم أعمق فإن ديكارت هو الذى كان له التأثير الفلسفى الأوسع. وسنتعرض للمشكلة الآن بلغة ديكارت وليس بلغة بوهم.

وحقا أن ظهور التأملات واعتبار نشرها بداية ميلاد الفكر الحديث لم يكن دون مبرر. فقد وجد ديكارت نفسه مهموما بأن كل الفلسفة السابقة ليس لها أساس جوهرى. وعلى هذا قرر أن يبدأ بداية جديدة. ولم يكن هذا يعنى أنه وجد كل الفلسفة التى سبقته زائفة ولكنه رأى فقط أنها لم تثبت ولم يتحقق منها على النحو السليم. ولهذا بحث أولا عن منهج يمكن له عن طريقه أن يصل إلى حقيقة مؤكدة بينه بذاتها. وهكذا بدأ باخضاع كل قضايا الفلسفة اخضاعا صارما لشك جذرى يرفض كل حقيقه لا تصمد لما يعرضها له من فحص وتدقيق. وكان هذا فى حد ذاته محاولة جريئة لصرف كل آخريه من الذهن بل ولم يكن ذلك يعنى صرفها من الذهن فقط بل باخراجها خارج الوجود الشخصى كلية. وكانت هذه محاولة جريئة لأن ديكارت قد خاطر فيها بالوصول إلى شك دائم معوق يترك الذات غير قادرة على أن تحمى نفسها من الآخريه. وفى الحقيقة ليس هناك مبدئيا ما يدفع إلى الاعتقاد بأن الذهن يمكن أن يعفى من هجمات الشك. فقد يكون بهذا الشك قد جرد النفس من كل مافيها حتى لم يعد لها شئ وبالتالى تصبح لا حول لها أمام كون لا يأبه بها بل

ولا تستطيع حتى أن تميز نفسها عنه. وقد أقترب ديكارت من هذه النتيجة الخطرة حتى أنه مد شكه ليشمل إمكانية اعتبار كل الانطباعات الحسية من العالم على أنها من عمل شيطان شرير Malin Genie وعند ذلك وصل إلى نتيجة لا منازعة فيها وهى أنه مازال يفكر فحتى وإن كانت أفكاره قد تكون مجرد شكوك فلابد أن هناك شئ يفكر. أو فى العبارة المشهورة وصل إلى القول : أنا أفكر إذن فأنا موجود Cogito ergo sum.

وكان هذا هو كل ما كان فى حاجة إليه. فقد عرف من تفكيره أنه موجود وأنه لم يكن إذن مجرد شئ بل انه شئ مفكر وكان يمكن له على هذا الأساس أن يقيم بناءا حقيقيا من المعرفة عن طريق الاستخدام السليم للعقل. ولكن ماالذى حدث إذن للآخر؟ ولقد كان ديكارت حريصا على أن الآخر لم يستبعد أو يستأصل بهذا المنهج الفلسفى الجرئ. بل لقد استطاع على العكس أن يقر بأن الآخر يمارس باستمرار تأثيره على العقل معطيا لأفكاره شكلا على نحو لا يصنعه . وهذا يعنى أن العالم عن طريق تجربتنا فيه يصنع انطباعات على الفكر على نحو لا يستطيعه العقل وإن كانت غير مضاده للعقل حيث أن نتائج التجربة يمكن أن تدرج متكاملة فى بنيانات المعرفة. فالعقل لا يحدد مقدما ما سيجربه ولكنه يستطيع دائما أن ينتفع بما دخل فى تجربته. وباختصار فإن ديكارت قد أقر بواقعية الآخر من داخل بناءه المذهبى ولكن استخدامه الجرئ للشك المنهجى قد سمح له أن يواجه الآخر بنوع من الثقة فى أن الآخريه يمكن دائما أن يتم تناولها بالفكر وأن تعالج عقليا.

ومع ذلك فقد تبين أن المتيافيزيقا الديكارتيه تواجه مشاكل جديه وخاصة فى توكيدها دون تردد أنها تستطيع أن تخضع الآخر للعقل. ولكن منهجه فى البحث عن نقطة بينه بذاتها لا سبيل إلى الشك فيها سيصبح أسلوبا فلسفيا يحاكى ويقلد. والأمر الذى جعل ديكارت يعتبر حديثا هو رفضه القاطع أن يقبل أى سلطة أو حجة من الماضى. فإذا كان ما يقوله أفلاطون أو أرسطو حقا فليس ذلك لانهما قالا به بل لأننا نستطيع أن نكتشف نفس الحق باستخدام العقل دون أن نعرف حتى أن أفلاطون وأرسطو قد وجدا أصلا. ولاشك طبعا أن الفلاسفة اللاحقين لديكارت لم يقبلوا جميعا أن يتبعوا ديكارت فى أن الكوجيتو هى نقطة البدأ الواضحة ولكنهم كانوا مجمعين جميعا فى اتجاههم إلى الحداثة بمعنى أنهم رفضوا أن يقبلوا قبولا أعمى بسلطة المفكرين القدامى وأنهم أصروا على البحث عن نقطة بداية لا سبيل إلى الشك فيها، بينه بذاتها. فقد اعتبر التجريبيون مثلا أن التجربة الحسية هى نقطة البدأ المناسبة ولهذا فانه يبدوا انهم قد فقدوا فى طريقهم هذا الكوجيتو الديكارتى. وكأنهم قد ألقوا بهذا الكوجيتو للحواس حيث ابتلع ابتلاعا كاملا. ومن الناحية الأخرى

المقابلة فإن المثاليين قد بدأوا بالفعل من الكوجيتو ولكنهم لم يجدو سببا كافيا لتقرير واقعية الآخريه المستقلة للعالم. وكأن الكوجيتو قد مسح كل الحدود بين الذات وبين الآخر.

وفى نهاية القرن الثامن عشر ظهر امانويل كانت ليواجه الصراع بين المثاليين والتجريبيين مقررا أن كلا الجانبين ينقصهم الكثير وإن كان بلاشك لم يستحث العودة إلى ديكارت. وكان هجوم كانت موجها إلى الاستخدام غير النقدى للعقل. وبدون أن ينفى الذات أو الآخر فإن كانت يقيم الحجة على أن استخدام العقل لا يعطينا قوى أيا منهما. فهو يرى مثل ديكارت أن الكوجيتو بين بذاته ولكنه على عكسه لا يرى أن من الممكن الكشف عن الذات فى تفكيرنا. فالذات عنده سابقة دائما أو متعاليه على فكرها نفسه وعلى ذلك فلا يمكن أن تكون موضوعا للمعرفة. فالذات المتعالية عند كانت لا تستطيع أن تعرف ذاتها كما أن الضوء لا يمكن أن ينير ذاته أو أن تسمع الأذن ذاتها. وبالمثل فعلى الرغم من أنه لا يمكن انكار العالم الموضوعى فانه لا يمكن أيضا للعقل أن يأخذ بنا إلى داخل كياناتها ليقدم لنا المعرفة بالأشياء فى ذاتها. فالعالم مثله مثل الذات متعالى هو الأخر.

ولكن هناك أمر هام يستبقى فيه كانت وجها من وجوه الفلسفة الديكارتيه إلا وهو شكلها المنهجى. ولكن الشك عند كانت شك دائم قائم فليس هناك طريق يوصلنا إلى معرفة الذات المتعالية أو إلى الشئ المتعالى فى ذاته. فالآخر يقوم إلى الأبد أبعد من أن تمسك به معرفتنا. ومع ذلك فإن كانت يحل هذه المشكلة لنفسه ولكن ليس لمن جاء بعده بأن قال أن المعرفة الميتافيزيقية التى لا نستطيع بالعقل أن نحصلها (وبالتحديد معرفة الرب وحرية الارادة وخلود الروح) يمكن التوصل إليها عن طريق مختلف هو ما يسميه العقل العملى Practical Reason فنحن لا نستطيع أن نعرف أبدا إذا كان هناك عالم فى الخارج أو إله أو روح حره خالده ولكن مع ذلك فانه من المعقول أن نعمل على أن هذه المزاعم الميتافيزيقية حقيقية.

فلم يكد يمضى جيل على الفلسفة الكانتيه حتى كان الحل الذى قدمه موضوع هجوم شديد من عملاق آخر من عمالقة الفكر هو ج.و.ف هيجل. فعلى حين أن كانت قد أفرغ كلا جانبى الفلسفة الديكارتية من فحواها ونعنى بهما الكوجيتو والآخر ثم حاول أن يستعيد كلاهما بالهرب من الفكر إلى السلوك العملى، فإن هيجل لم يرد فقط أن يؤكد على كلا من الكوجيتو والآخر ولكنه أراد أيضا أن يجمع بينهما فقد أراد أن يجعل الآخر فى قلب الكوجيتو البين بذاته بحيث أن الذات (فى تفكير هيجل والتى يسميها الروح أو Geist) يكون لها فى نفس الوقت آخر وأن تكون أيضا مالها من آخر فى وحده متوافقة تماما . ولقد كانت المشكلة حتى الآن أن الحدود بين الذات والآخر لم تحدد

تحديدا كافيا حتى أن الواحد منهما يمكن أن يتهاوى فى ضده، أو أن المشكلة تقع من ناحية أخرى أن هذه الحدود قد وضعت بقدر كبير من الصرامه بحيث انعزل الواحد منهما عن الآخر. ونتائج هذا الاشكال بالنسبة للموت لها وجهان: فقد نتج عن ذلك بالنسبة للمثاليين أن الذات لا يمكن أن تموت أما بالنسبة للتجريبيين فانها لايمكن أن تكون حيه. وقد رأى هيجل أن يتجنب طرفى الاشكال فاستبقى الحدود بين الذات والآخر ثابته ولكنه جلب الآخر بحدوده إلى داخل الذات، أو الروح. فقد أراد هيجل أن يعالج الانفصال. ولكنه لا يستبعده ولا يقيم نوعا من الاتصال خاصا به ليلقى به فى مواجهة هذا الانفصال متحديا له ليواجهه، وإن كان ذلك على نحو غير عقلى، ما يقيمه هذا الانفصال من تهديد. وعلى هذا فانه يجلب الانفصال إلى الروح دون أن يمل تذكير قرائه وتلامذته أنه يظل مع ذلك انفصالا.

وعلى هذا فإن هيجل، بمعنى آخر يعتبر أول من يأخذ الموت إلى مركز الحياة ليرى أن الحى ليس هو ماغير ميت أو ما لم يمت بعد بل على أنه فانى Mortal.

ولاشك أن القارئ سوف ينظر بعين الشك إلى هذا الزعم الأخير الذى صغناه. الم يكن الفناء مقررا فى تراثات أخرى ولدى غيره من المفكرين حتى بين بعض من ناقشنا فكرهم سابقا فى هذه الدراسة. ولاشك أن هذا صحيح. ولكن ماهو جديد عند هيجل ليس هو حمل الفكر على أن يعترف ويقر بواقعة الموت ولكن الجديد هو محاولته جلب الموت إلى الفكر ذاته. ولقد رأينا، وخاصة فى التراث اليهودى والمسيحى، كيف إن الموت يوقف الذهن المتأمل فى حال من الصمت التام. ولكن هذا لم يفضى بأى من التراثين إلى التزام الصمت بالنسبة للحياة. فلقد عبر المسيحيون عن دهشتهم أمام حقيقة أن هناك حياة على الأطلاق. كما أن التراث اليهودى يعرف أن صمت الموت يتحدى الأحياء لأن يواصلوا الحوار الذى يستبقى التاريخ مفتوحا. ولم تكن طموحات هيجل الكبيره أن يذهب إلى أبعد مما وصلت إليه المسيحية أو اليهودية ولا أن يستبدلهما بشئ آخر من اختراعه. بل أن طموحاته كانت ببساطه أن يدلل على أن ما أسماه المسحيون الايمان وما أسماه اليهود الحوار والخطاب هو ما يسميه الفيلسوف الحق.

ولاشك أن الأمر هنا دقيق قد يساء فهمه بسهوله. فإذا لم يكن من الممكن ادخال الموت إلى الفكر فإن الفكر سيكتسب صفة أو خاصيه أنه لا يموت ويصبح منطقة محصنة ضد الفناء. والواقع أن هذا على وجه التدقيق كيف فهم أفلاطون طبيعة الفكر. وقد ترتب على هذا اغلاق الباب أمام التأمل ذى الدلالة فى تجربة توقع الانفصال فى مواجهة الموت. فهذا لا يعنى فقط أننا لا نستطيع أن نفكر فى الموت بل وأن كل تفكير سيكون طابعه الهرب من الموت. ولكننا قد حاولنا أن

نبين أن الموت هو الذى أضطرنا إلى التفكير. فإذا لم يستطع التفكير أن يحقق القدرة على أن يدرج الموت متكاملا فى نفسه فإنه يصبح نوعا من النوم لا يمكن لأحد أن يوقظنا منه بمسألة الوجود. أما هيجل فيريد أن يوقظنا إلى التفكير وأن يجعل من التفكير وهو يفعل ذلك معادلا ومساويا للحياة. ولقد أراد هيجل، مثله مثل ديكارت أن يغفل حجج وأقوال المفكرين السابقين* وأن يبحث لنفسه عن نقطة للبدأ بينه بذاتها. غير أن نقطة البدء لديه كانت أكثر تواضعا من النقطة التى بدأ منها ديكارت، فهو يبدأ من مجرد يقينيه الحواس. وليست يقينية الحواس هذه فى أكثر صورها تجريدا وأوليه إلا ظهور الآخريه أى التجلى الأول لإنكسار هذه الكلية المعتمة التى تكون فيها الأشياء فى حال لا يمكن تمييزها الواحد منها عن الآخر. وفى البدء لا تكون الآخريه قائمة بأن هناك أشياء أخرى بل بالاقرار والتعرف على أن هناك آخريه. وكان ذلك هو ضوء الفجر الذى يكون كافيا لأن يمكننا بأن نميز بين مانرى، فإذا ما استيقظ الذهن فلن يكتفى بمجرد الآخريه بل سرعان ما يبدأ دون كلل فى التمييز بين موضوع وآخر. وعند ذلك تصبح الآخرية هى الأشياء الأخرى. وعند ذلك ينتقل المشاهد من يقينية الحواس إلى ما اسماه هيجل الادراك الحسى** Perceprion. ولكن المشاهد لا يتوقف عند ذلك فقط. فالأشياء المدركة لا تبدوا فى ضوء الذهن المتصاعد على أنها مجرد مجموعة من الأشياء بل على أنها أشياء فى علاقات متصلة. وعندما يتحول الذهن من الموضوعات المميزة إلى العلاقات بينها فأن يقينية الحس تخلى مكانة للفهم.

وفى مناقشتنا لفكر هيجل من حيث اتصاله بالموت فاننا سننظر فى مجالين واسعين: الفهم والعقل Understanding & Reason وقد درج معظم دارسى فلسفة هيجل على أن يكتب هذين المصطلحين فى دراستهم مميزين لهما بالحروف الكبيرة فى أول الكلمة*** وسنتابعهما فى هذا لمجرد الاشارة إلى أن لهيجل استخدام خاص لهما لا يتداخل مع المعنى الشائع إلا على نحو سطحى غامض. ونستطيع أن نقول هنا مبدئيا أن مشكلة الموت تظهر من خلال الفهم وأنها تحل أو تواجه

---

* ليس معني هذا الاغفال انه لم يتأثر بهم فالفكر الديكارتى مثل الفكر الهجيلى هو فى الحقيقة مواصلة للتجربة الفلسفية منذ الايليين. وهذا موضوع هام فى تاريخ فلسفة كل من ديكارت وهيجل بل والفيلسوف كانت أيضا (المترجم). انظر فى ذلك مقدمة الكتاب الأساسى عن فلسفة هيجل :

W.T.Stace, The Phlosoply of Hegel.Dorvr Editian 1955, p.p. 3 - 45.

** لن نتابع هنا إيراد المصطلح الهجلى حيث يدخلنا ذلك فى عرض مفصل للفلسفة الهيجلية مما يخرج عن حدود هذه الدراسة وسنكتفى بالترجمات الشائعة للمصطلح (المترجم)

*** وسنحرص هنا علي وضعها ببنط اسود تميزا لهما واشارة إلي أن المقصود هو بالذات المعني الهيجلى وليس المعنى الشائع (المترجم).

من خلال العقل. ويكفينا هنا أن نقول أن نقطة البداية عند هيجل - أى يقينيه الحس - سرعان ما تسلم مكانها للفهم.

ولكن مالم يظهر إلى الآن فى هذا العرض أن الحركة من حسية الادراك خلال الادراك إلى الفهم تتضمن فى ذاتها المنطق الأساسى لكل الوجود أو المطلق Absolute كما يفضل هيجل أن يسميه. وهذه الخطوات الأولى الصاعدة من نقطة البداية البينة بذاتها التى اختارها هيجل تعطى تميزا متزايدا للآخر ولكنها ليست إلا اللحظات الأولى من حركة ذاهبه آيبه لن تنتهى حتى تصبح كل الآخريه متحدة بهويتها مع الذات التى بزغ عليها فجر المعرفة. ولهذا فمن الضرورى لنا أن ننظر بمزيد من الدقة والتدقيق إلى هذه الخطوات البسيطة الأولى.

إن كل محاولة لأن نحدد ما هو أى شئ بل ومجرد أن نعرفه على أنه موضوع، يتطلب أن نميزه عن الموضوعات الأخرى. وعندما نبدأ القيام بهذا فاننا لا نعود نلقى اهتماما للموضوع من حيث هو بل إلى علاقاته فقط. فنحن نعرف الشئ فقط بعلاقته بشئ آخر. فانا أعرف ما المطر لاننى أعرف انه بارد ومبلول. وذلك على عكس الوابل الذى هو دافئ ومبلول أيضا أو ضوء الشمس الذى هو دافء وجاف. وكل من هذه الحدود - البرودة والدفء والجفاف - هى كلها حدود علاقات. فليس هناك ماهو بارد أو جاف فى ذاته بل من حيث علاقته لشئ هو دافء ومبلل. وماهو جوهرى بالنسبة لهيجل عند هذه النقطة أن أى من حدود العلاقة هذه لا يوجد فى الموضوعات التى نعرفها عن طريق علاقتها. فكل هذه الحدود هى كليات بمعنى أنها تستخدم لمعرفة أى عدد من الموضوعات وليس هذا الموضوع أو ذاك فقط. فهل يعنى هذا اننا لا نستطيع أن نعرف الموضوعات الجزئية فى تفردها العينى من خلال استخدام مثل هذه الكليات؟ واجابته على هذا أننا لا نستطيع أن نفهمها إلا من خلال الكليات والقواعد التى تطبق بها الكليات. وبدون أن نستخدم حدود العلاقات هذه فاننا لا نحصل إلا على أغمض صور الانتباه والتعرف على الآخرية التى تكون مجموعة من الأشياء غير المتمايزة والتى لا تكون على أى نحو من الأنحاء عالما.

ولكن هذا يصل بنا إلى إشكالية كبيرة. فالموضوع الذى يتعرض له الذهن فى الفهم لا يمكن إذن أن يكون الأشياء التى تفهم ولكن مجرد العلاقات بينها أى الكليات وقواعد تطبيقها. ولكن الكليات من ناحية أخرى لا توجد إلا فى الفهم. وهذا يكون بمثابة قولنا أن موضوع الفهم لا يمكن أن يكون إلا ذاته. وفى هذه اللحظة من الحركة الذاهبة الآيبه بين الذهن والآخرية يظهر الوعى بالذات، أى أن الذهن فى الفهم يعرف نفسه. ومعظم المفكرين يرون أن بلوغ مرحلة الوعى بالذات تمثل

نقطة انتهاء ومستوى لا يمكن تجاوزه فى التطور الإنسانى. أما هيجل فلا يقبل الوعى بالذات على أنه لا يمكن تجاوزه لانه يجد فيه تناقضا غير مقبول.

وتناقض الوعى بالذات مترتب على أن فيه يبدو أن كل الآخريه قد تلاشت. فعندما أعرف نفسى فأنا بلاشك لا أعرف الآخر.

ومع ذلك فإن هيجل لا يدعنا ننسى أن يقينية حواسنا بالآخر هى ما بدأ العملية التى أفضت إلى الفهم وإلى الوعى بالذات. فإذا ما أنكرنا يقينية حواسنا بالآخر بطل أن نكون على وعى بأنفسنا. وهنا إذن يقع التناقض الهيجلى الكبير: فلا بد أن نحتفظ بالعالم فى يقينية حواسنا حتى نستطيع أن ننفيها فى الفهم. وفى بعض المواضع يصيغ هيجل هذه المسألة على أنها تشوق من الوعى بالذات لامتلاك الآخر.

وهكذا يبدو تناقضها فى حقيقة أنها لو نجحت فى الحصول على ما اشتهته - أى لو استطاعت أن تأخذ الآخر إلى داخل نفسها - فانها ستبطل أن توجد كلية حيث أنها لم تصل إلى الوعى بالذات إلا أمام الآخر. وهذا التناقض هو المفتاح الرئيسى لفهم الكل أو المطلق وفقا لفلسفة هيجل.

فمن خلال الفهم بلغنا الوعى بالذات ولكن هذا الوعى بالذات يتضمن خاصية متناقضة تجعله على نحو لا يقاوم يحول نفسه إلى مستويات أعلى متعاقبة. وكما لا حظنا سابقا فإن مسألة الموت تظهر من خلال الفهم ليكون حلها بعد ذلك عن طريق العقل. والواقع أن عرض تكشف وظهور الوعى بالذات هو من أكثر مواقع الفلسفة الهيجلية إثارة للأعجاب. وقد كان له أثر تكوينى على عديدة من المفكرين اللاحقين فى مدارس مختلفة مثل الماركسية والفينومنولجية والوجودية. وسنحاول هنا أن نتابع مسار تفكيره بأقصى ما يمكن من الإيجاز.

فالمرحلة الأولى من مراحل تطور الوعى بالذات عبارة عن معركة « حياة أو موت » مع النفوس الأخرى. ولا يشرح لنا هيجل كيف ولماذا تظهر هذه النفوس الأخرى ولكن يبدو من المعقول أن نقول أن الذات عندما تواجه فى مبدأ الأمر رغبتها التى تفرض عليها أن تتغلب على الآخريه فإنها تسلك لذلك أقرب استراتيجية بأن تضع نفسها فى الآخر وبذلك تستبعد الآخرية كلية. فإذا استطاعت أن ترى نفسها على أنها الأخر فليس هناك فعلا إذن آخر. أما إذا ما نظرت تبحث عن نفسها فى الآخر فإنها تجد ببساطة موضوعا بل وعيا آخر بذات. وهذا الوعى بالذات الآخر يستهدف هو أيضا نفس هدف القضاء على هذا الوعى بالذات الآخر. وهذا يعنى أن كل وعى بالذات يزداد وعيا لا بأن له آخر فحسب بل وانه آخر ولكنه وعى يتصاعد إلى مجالدة وصراع حتى الموت بين

الذات وما لها من آخر. ومن الأمور الدالة أن هيجل يضع المسألة فى حدود صراع قاتل بين ذاتين متضادين وليس فى حدود مجرد الرغبة فى قتل الآخر. فإذا لم يكن هناك رد متبادل وإذا لم يكن الآخر قادرا على أن يرد الضربة فلن يكون آخر حقا بل مجرد شئ يمكن للفهم أن يكتسحة دون أن يبقى له على إقل أثر. «فالعملية إذن هى بشكل مطلق عملية مزدوجة من وعيين بالذات. وكل منهما يرى الآخر يعمل ما يعمله هو نفسه. وكل منهما يعمل ما يطلب عمله من الجانب الأخر ولهذا فإنه يعمل ما يعمل بالقدر الذى يعمل به الثانى نفس العمل (١).

وهكذا فلا بد أن يكون هناك مباراة أو آجون Agon* حيث يكون هناك نفسان ترى كل منهما الأخرى فى نفس الوقت على أنها مصدر التهديد الموجه لها وعلى أنها إمكانية الوجود لكل منهما.

ولابد أن نلاحظ هنا أن أهمية الموت فى تفكير هيجل هى أهمية مقررة من البداية فى أول مراحل الوعى بالذات بدائية. فما لم نغامر بحياتنا ونعرضها لخطر الموت فى صراع مع وعى آخر بالحياة فلن نحقق امتلاكها لأنفسنا. فمنذ البداية إذن يعتبر الموت عنصرا مكونا لوعينا بالذات. « وبالمخاطره بالحياة فقط تتحقق الحرية. وبهذا فقط يمتحن ويثبت لنا أن ماهية طبيعة الوعى بالذات ليست مجرد الوجود العارى وانه ليس مجرد الصورة المباشرة التى تظهر بها هذه الطبيعة أول ما تظهر وانها أيضا ليست مجرد أن تكون مستوعبة فى اتساع الحياة (٢)، فهى على وجه التحديد ما يحدده آخر لا يمكن أن يقهر. ولكن مع هذا فإن التناقض لم يرفع بهذا « الاختبار حتى الموت». فهناك مخاطرة كبيرة فيها. فقد نموت فيها أو قد يكون لها نفس الأثر على الوعى بالذات وقد نقتل الآخر فى صراعنا معه. وفى كلتا الحالين فاننا نفقد نفس هذا الذى نريد أن نحتفظ به وهو وعينا بذاتنا.

فهل هناك طريق آخر للتقليل من الخطر بأن، مثلا، نتغلب على الأخر وأن نحتفظ به مع ذلك على أنه آخر أى بدون أن تسبب فى الموت الطبيعى لأى من المتصارعين. ويقودنا هذا إلى

---

* Agon : كلمة أغريقية بمعني مجالده وتستخدم الكلمة للدلاله علي مصارعة البطل فى الدراما اليونانية مع الآلهة والأقدار أو الأبطال الآخرين، كما تستخدم فى الدلالة علي مصارعة الموت وعذاباته وإذا اطلقت تشير إلي عذابات المسيح فى الجلجثة ومنها الكلمات فى الانجليزية والفرنسية للدلالة علي العذاب والمعاناة (المترجم).

المرحلة الثانية التى يطلق عليها هيجل علاقة السيد والخادم. وفى المرحلة السابقة لم يستبعد الوعى الخالص للذات لذاتها والتى ظهرت فى الفهم ولكنها تجد فى صراعها مع الآخر أنها هى أيضا وعى للآخر. وهذا الانقسام للذات إلى حالين من الوعى يتجلى خارجيا فى الدور المزدوج للسيد والخادم. « فالسيد هو الوعى الذى يوجد لذاته(٣)»، أما الخادم فهو الوعى الذى يوجد كما يريده السيد أى إما للسيد أو للآخر. ولكن هذا لن يفلح أيضا فى التغلب على التناقض للسيد أو للخادم. فالسيد يواجه إشكال محاولة تحقيق وعيا مستقلا بأن يلزم الخادم بأن يكون تابعا معتمدا عليه، ولكن السيد مع ذلك يعتمد بدوره على إقرار الخادم باستقلال السيد وهذا هو التناقض فى صورة أخرى. وبالقدر الذى يؤدى فيه الخادم مايريده السيد فإن الخادم يصبح أيضا تابعا.

ولكن المثير للدهشة هنا أن هيجل يعتبر أن موضع الخادم هو أعلى من موضع السيد. فوعى الخادم بذاته يتطور أولا فى علاقته مع ما يدركه الخادم على أنه استقلال السيد. وعلى قدر ما تكون سلطة السيد على الخادم سلطة مطلقة فإن وجود الأخير يكون تحت رحمة الأول تماما. وعند هذا يشعر وعى الخادم أنه فى خطر داهم ويصبح وعيه وعيا يرى الموت على أنه « سيده الأعلى». فأنا كخادم أقف أمام السيد فانى أكون وكأننى لاشئ.

فأقل بادرة أو حركة من الأخر قد تعنى موتى وليس هنا إذن مكان للصراع. فالثنائى المتضاد هنا ليس هو حياة السيد وحياتى ولكن حياتى وموتى. وحياتى تفهم لأول مرة على أنها الحياة التى تدخل إمكانية الموت فى ذاتها ولا يكون ذلك على نحو عاطل بلا قيمة أو أساس كما لا يكون ذلك خلال لحظات عارضة من الشك فى الذات بل أن هذا الموت يكون مدركا من خلال « اضطراب كامل» لكل وعى. فلا يعنى هذا أن أكون بين الحين والحين على وعلى بموتى بل أن وعى بذاتى يقوم بالكامل على إمكانية الموت. والسيد إذن يحصل على الشئ الذى يريده : أى خادم يواصل فيزيقيا الحياة ولكنه يكون قد مات داخليا. وهذا الأدماج للموت وجعله مبدأ فى داخلها وهذاالاستسلام الكامل للسيد له مع ذلك نتائج مدهشة ساخرة. فما حققة الخادم هو أنه توصل إلى وعى بالذات مستقل عن الأخر. وذلك لأن هذا الموت ليس شيئا يجرى على بدنى الفيزيقى ولكنه موتى أنا وقد أدمجته داخليا على أنه نهاية لحياتى وبذلك يكون وعى بذاتى قد وجه ذاته تماما ليدور حول آخريه هى آخريتى ـ أى ذاتى من حيث هى آخر ميت.

ولقد تمثل الموت فيما سبق على أنه الحد الخارجي لوجودى ليجعلنى قاصرا محدودا بوعى بذاتى الشخصى. ولكننى الآن فى هذه العلاقة للسيد والخادم فاننى لا أكون منغلقا فى صراع مميت مع الآخر بل أكون قد أستوعبت فى ذاتى نظرة السيد إلى على اننى شئ غير ضرورى يمكن الإستغناء عنه. وهذا يعنى إننى لا أكون محدودا فى حدود وعى بذاتى بل أكون محددا بوعى بذاتى. فلا أكون فانيا بقدرة آخر عدو بل أكون فانيا كآخر لنفسى. وهنا بالتحديد الموضع الذى يوصف فيه الموت فى قصتنا الطويلة لأول مرة على أنه جزء من بنيان الذاتية. ولم يبلغ فيلسوف قبل هيجل إلى حد هذا المفهوم. فقد كان ينظر دائما لعامل الموت على أنه عامل خارجى. وحتى عند فرويد الذى بدا للحظة ما أنه قادر على أن يقول اننا كما نموت باختيارنا فاننا نستطيع أيضا أن نحيا باختيارنا ولكننا لا نجد عنده مع ذلك تصور للفناء يقترب على أى نحو من التصور الهيجلى الكامل وذلك أساسا لأن اتجاه فرويد للواحدية المادية كان لا يسمح له بالقول بآخر يدمج بالداخل ويتعذر تحويله إلى شئ أبسط. فمثل هذا الآخر عند فرويد يظهر فى صورة الأنا العليا وقد تحول إلى نفس الغريزة التى تتحرك بها الأنا فى كليتها.

فإذا استخدمنا المصطلحات التى سبق لنا أن استخدمناها فإننا نستطيع أن نقول أن هيجل قد نجح فى التوصل إلى نوع من الاتصال للحياة لا يستوعب كل الانفصال فى ذاته وبذلك يعفى على كل معنى له ولكنه اتصال يربط نفسه بالانفصال على نحو يصبح كل منهما متطلبا للآخر.

ولكن هيجل لم يقنع مع ذلك بهذا العرض للوعى بالذات حيث أنه يحمل تناقضا جديدا فحيث أن تركيب عبودية الخادم يجعل منها عبودية مميته فاننا نكون قد بلغنا مستوى عالى من الحرية فى وعى الخادم ولكن على حساب عبودية خارجية جديدة. ويذكرنا هيجل أن وعى الذات المستقل للخادم مازال وعى ذات لخادم. والحرية التى يبلغها الخادم ليست تحررا من العبودية بل فيها. فالخادم من حيث هو خادم ليس حرا فى أن يغير فى تركيب العالم إلا بأن يربط نفسه ويقرنها بموضوع العمل وأدواته. وهذا لا يعنى إلا أن الخادم قد أصبح محصورا مغلقا عليه بأشياء العالم الواقعية.

وحيث أن مثل هذه العبودية والانحصار لا يحتمل فانه يفضى إلى مرحلة أخرى من مراحل الوعى يحاول فيها الفرد تجاهل العالم الخارجى تماما لينسحب منه إلى الفكر والتفكير: « ففى التفكير أكون حرا لاننى لا أكون فى آخر بل أظل ببساطة وبحسب على صلة بنفسى. والموضوع الذى يكوّن

لى ماهية واقعى هو موضوع واحد لا ينقسم وهو وجود ذاتى». ويطلق هيجل على هذه المرحلة صفة الرواقية* ويعلى بها على وجه الدقة ما حاوله الرواقيين الكلاسيكيين ودعوا له. ولابد أن نرى فى تسميته هذه أن هيجل كان يفهم كل مرحلة من هذه المراحل على أنها تجلى وظهور فى التاريخ الانسانى.

وهو يرى أن الرواقيين كانوا موفقين على الأقل فى أنهم تغلبوا على علاقة السيد- الخادم بدليل أن أثنين من أكبر الرواقيين كان أحدهم امبراطورا لروما وهو ماركوس أوريليوس وأن الثانى كان عبدا وهو Epictetus. ولكن من ناحية أخرى فإن الرواقيين قد واجهوا نفس التناقض المستمر فى صلب اختيارهم وقرارهم الفلسفى. فقد حاولوا أن يستبعدوا الآخر بانسحابهم إلى عالم الفكر ولكنهم بهذا نجحوا فقط فى أن جعلوا الفكر آخر ولكنه آخر تنقصة أن يكون ممتلئا بالحياة العينية».

فما وجده الرواقيون هو «مفهوم وتصور الحرية وليست الحرية الحية ذاتها(٤)»، وبعبارة أخرى فى حدود مغايرة قليلا فإن ما أراده الرواقيون وهو نفى الآخر بنفى العالم الخارجى ولكن هذه الحركة كانت غير كافية وكانت مقاصدها محدودة تماما. فالرواقيون لم يكونوا مهتمين فى نهاية الأمر بفعل النفى بل بفكرة النفى. وقد أتضح هذا بوضوح فى المرحلة التالية التى يقرنها هيجل بمدرسة الشكاك Sceptics * فيقول هيجل: ان مدرسة الشك هى تحقيق بالفعل لما كان عند الرواقية مجرد تصور وانهم يمارسون التجربة الواقعية لحرية الفكر التى هى فى جوهرها السلب ولا بد أن تكشف عن نفسها بهذا الأسلوب(٥)، ولكن مدرسة الشك لم تكن أقدر على أن تبعد التناقض فى الوعى عن باب الفكر مما كانت الرواقية.

فهى فى الحقيقة متناقضة مع ذاتها. فهى تعلن النفى لجمع الأشياء ولكن النفى ذاته يظل قائما: «فهى تعلن عدمية البصر والسمع وإلى غير ذلك ولكنها مع ذلك هى نفسها ترى وتسمع(٦)».

وفشل مدرسة الشك يلقى بنا إلى مرحلة «الوعى الشقى**»والفترة التاريخية التى تقابل هذه المرحلة من مراحل الوعى هى العصور الوسطى المسيحية. فالوعى الشقى مثله مثل الرواقية

---

* Scepticism من الأغريقية Skepsis بمعنى بحث أو تساؤل قامت مدرسة الشكاك اليونانية علي قيمة البحث والتساؤل وإن كانت تعنى الآن انكار امكانية المعرفة أو الإيمان.
والمدرسة الشكية التى يمثلها Pyrrho والأكاديمية الجديدة كانت نظاما من الحجج العقلية والاخلاقيات المعارضة للدوجماتيكية وخاصة لاتجاه الرواقية لإقامة مذهب. وقد وصلت الينا من كتابات Sextus Empiricus. ومع مهاجمتهم للرواقية نراهم ينصحون باتخاذ موقف تعليق الإيمان Epoche ويتجهون لاتباع طريق فى الحياة يستهدف الـ Ataraxia أو الهدوء والسلام التابع عن تعليق الإيمان.

Unhappy con ciousness *

والشكاك لا يحاول حل تناقض الوعى مع ذاته عن طريق الربط بين الآخرية وبين العالم الخارجى أو مضمونه. وإذا كان هناك تقدم فى مسيحية العصور الوسطى على الرواقيين وعلى الشكاك فهو أن مسيحية العصور الوسطى تأخذ العالم مأخذ الجد. فهى لا تغفلها ولا تنكرها ولكنها مع ذلك تتنصل منها. فحيث أن الرواقيون يوجهون ما يتخذونه من سلبية إلى العالم من حيث هى كذلك وان الشكاك يوجهونها إلى الفكر فإن الوعى الشقى يعتبر سالبا للأثنين معا فى نفس الوقت متخذا ازاء ذلك استراتيجية الزهد فى صلته بالعالم والأمل فى حياة أخرى بالنسبة للروح ولكن الزهاد والآخرويون معا يقعون ضحية للتناقض أيضا من حيث أن مضمون حياتهم هو ما لايملكونه وهذا الذى هم ليسو إياه.

ويجب أن نلاحظ هنا أن الموت قد دفع به إلى خارج الوعى فى هذه المرحلة الأخيرة. فالوعى الشقى لم يعد يستطيع أن يحتوى نهايته داخل نفسه ولكنه يناضل للتغلب على هذه النهاية بأن يواصل نفسه فى حياة أخرى بعد الحياة. وهكذا فإن معنى الفناء الذى كان معنى وافر الدلالة قد استبعد وذهب به ليحل محله إيمان بأخروية غير يقينية. ويمثل هذا بمعنى من المعانى هبوط ونزول من مرحلة وعى الذات للخادم ولكنه مع ذلك هبوط لا مفر منه. فالخادم لا يستطيع أن يظل خادما. لأن تناقض وعى الذات فى هذه المرحلة لا يتحتمل ويضطره إلى صورة أخرى من صور الوعى. ولكن بمعنى آخر ومن ناحية أخرى فإن ظهور الوعى الشقى هو ظهور ملئ بالدلالة لأنه يكشف على نحو حاسم، الفقر لما يسميه هيجل الفهم (Understanding).

فالفهم، كما سبق أن لاحظنا، من وظيفته أن يمسك بالفوارق بين الأشياء. فهو دائم التيقظ للفوارق بين الأشياء. ونحن نفهم أى شئ من هذا الذى نراه بأن نرى ما ليس هو. وقد بزغ فجر الوعى من الفهم عندما رأينا اننا لسنا الآخر. فالفهم إذن منشغل باستمرار باقامة عدم الاتصال إى الانفصال: أى بالآخرية.

فهو إذن يخدم التعالى ممسكا بالأشياء منفصلة ومنعزلة دائما. ولهذا قلنا أن مشكلة الموت تظهر عن طريق الفهم. وذلك لاننا به نرى أنفسنا غرباء بلا رجعة عن كل صور الآخرية بما فى ذلك أخيرا اذهاننا نفسها. والوعى الشقى هو المرحلة التى يصبح فيها الفهم فى نهاية الأمر غريبا حتى عن نفسه. فقد بددته خاصيته وقدرته على رؤية الفوارق حتى انه لم يعد قادرا على أن يكون ماهو أو أين هو قائم. ومن هنا الحاجة إلى عالم آخر حيث لا يمكن له أن يقوم وإلى حياة بعد الحياة لا يستطيع أن يكون فيها. وهكذا يصبح الفهم هو أعلى صور الحزن. أى حالة من الغربة الكاملة

حيث لا يكون أيا من الحياة أو الموت إمكانية حقيقية . وهكذا فإن المهمة المطروحة هى التوصل إلى طريق يمكن فيه إدراك وتصور الموت على إنه إمكانية.

وعلى الرغم من أن الظلمة قد أطبقت على الفهم عن طريق الوعى الشقى للعصور الوسطى فإن هناك صورة أخرى للمعرفة تهئ نفسها للظهور. ويعلن هيجل فى عبارة شهيرة له : « إن بومة منيرفا* تفرد أجنحتها فقط مع هبوط الغسق(٧)». وهكذا فإن العصور الوسطى تأتى إلى خاتمتها مع بزوغ عصر النهضة. ويرى هيجل أن هذه النقلة فى العصور التاريخية تقابل العبور من Verstand إلى Vernunft أى من الفهم الى العقل. والحركة التاريخية هى مجرد علامة على الحركة الداخلية إلى تحدث فى الروح (Geist) . فالعقل مثل الفهم يتطور من تركيب الذات نفسها بنفس الضرورة الظاهرة فى الانتقال من عصر من عصور تاريخ العالم إلى العصر الذى يليه.

ولقد سبق أن ألمحنا إلى أن هيجل له تعريفه الخاص للعقل Reason . فإذا كان الفهم يمسك بالتميز بين الأشياء أى بالطريقة التى يكون بها شيئا ما ليس شيئا آخر، فإن العقل يقفز وراء ذلك للإمساك بهوية هذه الموضوعات التى قام الفهم بالتفريق بينها ولكن هيجل يبدو حريصا تماما على أن لا يسمح أن يحل العقل محل الفهم. فهناك مجالات واضحة فى الحياة الإنسانية يكون الفهم هو المطلوب فيها. ففى العلوم مثلا نرى أنه من الحماقة بل ومن الخطر أن نتجاهل التفرقة بين موضوعات مثل الذرات وبين الجزئيات أو بين الميكروبات وبين الجسيمات المضادة للبكتريا، أو بين الكتلة والسرعة. بل اننا فى ارتدائنا لملابسنا، أو فى عبورنا للشارع أو فى تناولنا غذائنا - ففى كل مثل هذه المجالات من مجالات الوجود الانسانى العادى - يكون الفهم لا غناء عنه للحياة نفسها. ومع ذلك فإن للفهم حدوده الحادة الخطيرة: فإذا كنا لا نعرف إلا أن الأشياء ليست هى هذا الشئ أو ذاك بمعنى التفرقة بينها فاننا مع ذلك لا نستطيع أن نعرف ماهى فى الحقيقة. فكل موضوع من موضوعات الفهم لا يمكن أن يعرف إلا فى علاقاته أى لا يمكن أن يعرف إلا بالنسبة إلى غيره. فليس هناك موضوعات مطلقة للفهم، أى موضوعات كاملة بذاتها. فنحن إذن ننساق منجرفين على بحر من الأشكال الدائمة التغير دون مكان ارتكاز ثابت بل ولا نقاط ثابته تهدى إبحارنا. فذلك كأننا مرغمين على أن نحيا فى عالم الفيلسوف «كانت» من الشك الذى لا يمكن ازالته حيث يكون كلا من الذات والموضوع متعاليين وبالتالى فيما وراء المعرفة.

---

* منيرفا: إلهة الحكمة والفنون والعلوم والصنائع اليدوية. ادخل عبادتها الأترسكيون إلي روما واقترنت بالإله اثينا الأغريقية .(المترجم).

أما مقصد هيجل فهو أن يحفظ الفهم وأن يستبقيه وأن يذهب إلى ما ورائه أى أن يؤكد على النسبية وعلى المطلق أيضا. وهو يحقق ذلك بأن يعطى للعقل مهمة استيعاب تضاد الأشياء فى داخله. فعمل العقل ليس فى أن يحدد أى الأشياء متميزه حقا وبذلك تكون موضوعات صالحة للمعرفة، ولكن أن يدرك المجموعة الكاملة للأشياء التى تنتمى إلى نفس المجال من العلاقات أو الارتباط وبمعنى آخر ما لها من متضادات. وعلى هذا فإن موضوعات العقل ليست متضاده الواحد منها مع الآخر ولكنها المجالات التى يمكن فيها للتضاد أن يقوم وأن يوجد. ولكننا لابد أن نذكر أن فى نظرة هيجل الديناميكية للواقع فإن الموضوع إذا اعتبرناه متميزا عن موضوع آخر فلا يعنى هذا أنهما مجرد موضوعين يوجدا جنبا لجنب أو مجرد أن كلا منهما مستقل عن الآخر – بل إن هذه النظرة الهيجيلية تراهما متناقضين مباشرة يحاول كلا منهما أن يحطم الآخر وأن يتغلب على آخرية الأخر. وعلى هذا فإن بحر الوعى الدائم التغير لا يجب أن ينظر إليه على أنه حركة مستمرة بل على أنه صراع لا يتوقف.

فالواقع بأكمله هو فى قبضة عملية مميته من التبادل. فالمحدودية والتناهى والتحطيم والموت هى عمليات تجرى فى كل مكان ويتصف بها وجود كل الموضوعات الفردية. وعلى ذلك فاننا نستطيع أن نرى من منظور العقل أن ما يحمى الوجود من تحطيم ذاته هو أن هذا التناقض متضمن بداخله على أنه المبدأ الأساسى للوجود. والعقل له القدرة على أن يمسك بالكل وفقا لهذا المبدأ من التناقض الذاتى الذى يمتلكه. وهنا فى هذا الموضع من البناء الفلسفى لهيجل نراه يدخل المفهوم الشهير للديالكتيك. وهو يعتبر أى موضوعين مرتبطان ديكالتيكيا إذا ما أُعتبر كل واحد منهما على أنه الآخر المعادى لضده. والعقل إذن هو فى جوهره ديالكتيكى يرى كُل كلٍ فى حدود تناقضه مع ذاته. وقد وضع هيجل جوهر هذه الطريقة من التفكير على نحو غاية فى الايجاز منذ كتاباته الأولى بقوله اننا نستطيع أن نتحقق من «هوية الهوية واللاهوية»، وهو زعم أو اعتبار يمكن لنا أن نعده الفكره المركزية فى المذهب الهيجلى (٨).

فإذا كانت موضوعات العقل هى فى ذاتها إذن مطلقة فقد يحسن بنا أن ننظر باختصار إلى واحد من مثل هذه الموضوعات المطلقة. ويطرح هيجل هنا كأمثله لهذا تلك المفاهيم والتصورات التقليدية فى الميتافيزيقا : أى العالم، والنفس Soul والحرية ، والرب، والروح Spirit. فلننظر إلى العالم مثلا. فإذا نظرنا إلى العالم نظرة غير ديالكتيكية أى من خلال الفهم فإننا لن نستطيع فقط أن نميز محتوياته كل واحد عن الأخر بل اننا سنستطيع أن نميز العالم ككل من أى موضوعات أو وقائع

خارجة عنه مثل عوالم أخرى مثلا. وفى هذه الحالة لن يكون العالم مطلقا بل نسبيا وبالتالى معرضا للخطر مما ليس هو.

أما إذا نظرنا إلى العالم ديالكتيكيا أى من خلال العقل فاننا سنراه على أنه الموجود الذى يوجد حاملا التناقض بداخله دون أن يكون المناقض لأى شئ آخر ليوجد فهو مكتمل بذاته وليس بحاجة لأى شيء آخر ليوجد. ومع النظر للعالم ديالكتيكيا يبطل أن يكون العالم موضوعا للفهم. فالعلوم التجريبية كلها، ونعنى بها هذا النوع من المعرفة الذى يعتمد على قواعد التضاد المتضمنة فى ماهية الفهم لا يمكن لها كلها أن تعرف أى شئ له صفه المطلق. وعلى هذا لا نستطيع أن نعلم شيئا عن النفس أو الحرية أو الرب أو الروح المطلقة. فالعلوم لا تملك المعرفة بالوحدة العليا التى تجعل التضاد القائم فى مادة كل من هذه الموضوعات ممكنا.

ويقيم هيجل هنا تمييزا آخر نراه مفيدا لفهم تفكيره. فهو يرى أن موضوعات العقل غير محدوده أى لا متناهيه Infinitcوهو لا يعنى باللامتناهى هنا مالا نهاية له بل يعنى المكتمل التام فى ذاته. فاللانهاية المفتوحة مثلا فى سلسلة من الأرقام لا يعتبرها هيجل لا نهائية حقيقية. بل انه يشير إليها على أنها «لا نهائية سيئة». وتبريره لذلك انه طالما أن هناك ما يمكن أن يضاف إلى السلسلة فهناك إذن نوع من التحديد. وهو يقر بأن هناك نماذج من اللانهائيات فى الفهم ولكنه يصر على التأكيد على أنها فى كل حالة صورا من اللانهائيات السيئة. فاللانهائى حقا لا يوجد إلا بالنسبة للعقل فقط.

وقد يمكن التمييز بين الصورتين من اللانهائيات على نحو آخر فاللانهائى حقا يستغرق دائما الآخر فى داخله أما اللانهائية السيئة فلا يمكن لها أبدا أن تبتلع بداخلها البحر الذى بدأت منه رحلتها. ويمكن تصوير اللانهائية السيئة فى صورة خط دون نهاية، أما اللانهائية الحقيقة ففى صورة دائرة دون حد خارجى Outside ويردنا هذا التمييز إلى الوضع الجوهرى للموت فى فكر هيجل.

فحيث أن اللانهائية السيئة لا يمكن أن تستغرق الآخر بداخلها فإنه لا يمكن لها أبد أن تحتوى موتها ذاتها، وفى الحقيقة فإن النهائية السيئة هى من النوع المتضمن فى نظرية الروح الخالدة. فهذه الروح، فى القول بخلودها تبقى بعد تحطم البدن وتستمر فى الحياة بلا حدود. ويستخدم هيجل للإشارة إلى مثل هذه النظرية فى خلود الروح مصطلحا يقصد به الازدراء هو مصطلح العقيدة أو الدوجما Dogma ويشير به إلى ادعاء الفهم امتلاكه لموضوعات من موضوعات العقل. فالفهم لا يستطيع أن يضع حدا للحياة كما لا يستطيع ذلك أيضا بالنسبة للعالم. فسيكون هناك

دائما شيئا يضاف أو شيئا فيما بعد هذا الحد أو شيئا بمثابة بقية. ولهذا فإن نظرية خلود الروح هي نظرية نشأت من هذا النقص أو الانحراف من الفهم.

ولكن الموت الحقيقي ليس على أية حال مايمكن أن يطلق عليه «دوجما» فعلى حين أنه أمر غير متعقل على الإطلاق بالنسبة للفهم فانه مطلوب لازم على نحو مطلق للعقل. فالعقل لا يمكن له أن يدرك أى شئ إلا ما يحمل موته بداخله. ومعنى ذلك أن العقل يرى كل موضوع، وكل شخص فى حدود ذاته وضده، أى وجوده وانتقاضه. وهذا يعادل تماما قولنا أن كل لا نهائى لا يكون حقا لانهائيا إلا إذا كان قد استغرق الموت بداخله على أنه جوهرى بالنسبة لوجوده ذاته. وبصياغة أكثر حسما يقول: كل ما يستغرق الموت بداخل ذاته هو لا نهائى حقا.

ولكن ندرك كامل دلاله هذه النظرة للموت يحسن بنا أن نتوقف لحظة لنشير إلى فارق جوهرى هنا بين هيجل وكانت. فقد كان هيجل حريصا على أن يدلل على إن كانت كان مخطئا فى زعمه أن الشئ فى ذاته لا يمكن أن يعرف. وقد ظهر عدم رضاء هيجل عن كانت بسبب هذه النقطة مرات عديدة فى كتاباته حتى يصح لنا أن نستنتج أن هيجل كان يرى فى هذا الزعم الكانتى أمرا خطيرا بالنسبة له. حقا إنه من اليسير أن نرى قوة فكرة الفيلسوف كانت عن أن المعرفة لا قدرة لها على الدخول إلى داخل الأشياء. فقد نحسن نحن فى هذا قدرا من التواضع يثير الاعجاب. ولكن هيجل على أية حال لا يرى ذلك بل يرى إن هذا التواضع هو قناع يخفى وراءه تكبرا وكبرياءا. ومن بين الاعتراضات التى وجهها هيجل ضد كانت حول هذه المسألة، إتهامه إياه بانه لم يكن من الممكن له أن يكتشف أن هناك شئ فى ذاته وإلا لكان عرفه. أما أن يقول اننا لا يمكن أن نعرفه فإن هذا يعنى أنه يعرف إنه هناك قائم. وعلى هذا فتصور الشئ فى ذاته، بعبارة أخرى، هو محض اختلاق من المعرفة وليس عقبة فى سبيلها. فهو إذن أبعد ما يكون عن أن يكون آخر لانه ببساطه مجرد امتداد للذات فى لا نهائية سيئة.

والذى يراه هيجل فى خطر التهديد من قول كانت هذا، هو القوة الأصلية الحقيقية للآخر. فالآخر لا يمكن أن يكون اختراعا أو اختلاقا من المعرفة، بل لابد أن يكون آخر حقيقى يفرض نفسه على العارف مع إصراره أن يبقى آخرا مع ذلك. ومن جانب آخر نرى فى ذلك ما يضنيه هيجل من قوة على العقل. فقد أراد كانت فى نظره أن يقص أجنحة العقل حتى يمنعه من تحليقه التأملى. أما هيجل فانه يستخدم العقل ليدفع بالوجود كله للطيران. ولكن ليس هناك طيران وتحليق وليس هناك حركة بل ولا حياة دون موت. فالموت من حيث هو كذلك ليس موضوعا للمعرفة ـ أى انه لا يمكن أن يفهم ـ ولكن مادام انه يحتضن ديالكتيكيا من العقل فليس هناك معرفة إذن بدون الموت.

ونستطيع أن نرى هنا كيف استطاع هيجل على نحو ناجع أن يربط بين الحرية والموت. فقد لاحظنا سابقا أن بزوغ العقل قد تم داخل الروح Gcist على أنه عنصر داخل فى تركيب الذات.

وهذا يعنى أن التوفيق الديالكتيكى بين الذات وضدها يحدث من داخل الذات. أما إذا كان الأمر كما هو الحال مع الفهم حيث لا يمكن التوفيق بين الذات وموضوعها إلا عن طريق شئ آخر خارجا عنها، فانها لن تكون إذن ذاتا بل موضوعا للعامل الذى يقوم بالتوفيق والمصالحة. فإذا وجدت نفسى قد أصبحت غريبا غربة عميقة عن شخص آخر وغير قادر على أن أتغلب على عداوة هذا الطرف الآخر، ويحدث أن يوفق بيننا صدق مشترك فلن أكون إذن الذات بل الموضوع لفعل المصالحة والتوفيق هذا. وفى حديثنا العادى نقول « لقد توصلنا إلى تفاهم، وأصبحنا قادرين على قبول ما بيننا من خلاف. أما إذا كنت الذات فى هذه المصالحة والتوفيق فهذا لا يكون إلا بسبب اننى كنت قادرا بوجودى نفسه أن آخذ اختلافاتى مع الآخر داخل علاقتى بالآخر. وهكذا قد نقول بالتعبير الشائع: « تعال نتعقل الأمر سويا».

ويصبح الأمر أكثر خطورة وحرجا إذا كان التضاد لنفسى هو من نفسى ذاتها. وتلك هى الأزمة التى يسببها الموت لى. فإذا ما اعتبرت فنائى على انه موت لا مهرب منه يفرضه وجودى الفيزيقى عن طريق عامل خارجى حتى وإن كان هذا هو الطبيعة ذاتها، وإذا ما اصطرعت ضده فى محاولة لامتد بحياتى الطبيعية إلى غير ماحد، فانا إذن فى صراع مع نفسى. فإنا أريد أن أكون شيئا آخر غير ما أنا عليه أى شيئا يبقى بلا حدود وهكذا فأنا إذن أوجد فى صورة أننى لا أريد أن أكون ما أنا. وإذا ما طلبت التوفيق بفضل جهود آخر. كأن أطلب ذلك نعمة من الرب عن طريق شعائر الكنيسة مثلا. فاننى أكون حينئذ قد قايضت بحريتى غربة عن ذاتى أكثر حدة وشدة.

فنحن لا نكون أحرارا حقا إلا إذا جمعنا فى حضن واحد للعقل الديالكتيكى كلا من وجودنا وعدم وجودنا على أن كل منهما إنما ينتمى إلى الآخر ويتعلق به.

وتلك كانت أعظم نقاط القوة فى تفكير هيجل ولكنها كانت أيضا أخطر مزالقة وعيوبه وذلك عندما أعطى للعقل ليس مهمة تحديد الفوارق والتمايز بل التوفيق بينهما. فانه بعد ذلك لم يجد الطريق أو لم يرد أن يجد الطريق إلى إيقاف العقل عن أن يواصل التوفيق بين كل الفوارق والتمايزات أيا كانت. وهكذا فان الحركة الذاهبة الآيبة التى لا تسكن والتى بدأت بمجرد يقظة يقينية الحواس من الروح، قد ظلت تعلو مرتفعة عاصفة عن قصف متصاعد فى ديالكتيك العقل الذى لا يستطيع أن يتوقف حتى يشمل كل شئ بداخله.

ولقد سبق لنا أن لاحظنا أن هيجل يرى أن كل موضوعات المعرفة العقلية - مثل العالم والرب والروح - هى جميعها لا نهائية غير محدوده . ويجب علينا أن نذكر أيضا أنه يرى أن كل من هذه الوقائع اللانهائية موحدة الهوية مع كل واقعة أخرى حيث انه لا يمكن لأى منها أن يترك أى منها خارجا عنه . وينتج عن هذا نتيجة مذهلة ألا وهى أن الروح التى استيقظت أول الأمر على فجر المعرفة الحسية لا يمكن أن يكون لها أى آخر آخر، وبهذا فانها لن تكون إلا الرب ذاته . ولكن هذه الشمولية الحاسمة التى ربحها هيجل آخر الأمر تسمح لنا بملاحظة أخيرة هى أن أى معرفة للعالم يمكن أن تقوم فى داخل أى ذات شخصية ليست إلا تجليا لمعرفة الروح المطلقة لذاتها. كما أن أى حدث، ضئيلا كان ام رائعا، ليس إلا لحظة من لحظات فعل واحد هو معرفة الروح المطلقة لذاتها. وهكذا فإن كل فعل من أفعال المعرفة من جانبى ليس إلا فعل معرفة بالرب(أو الروح المطلقة) - وهذا يعنى انه معرفة بالرب ومنه . وهكذا يستطيع هيجل أن يقول أن المنطق الذى قدمه هو «عرض للرب فى ماهيته الخالدة قبل خلق الطبيعة وأى روح محدوده(٩)، أما التاريخ فليس مجرد تتابع ظهور شخصيات فردية فقط ولكنه أيضا الطريقة التى تكشف فيها الروح عن نفسها فى لا نهائيتها الصادرة عن وجودها ذاته. بل إن الروح لا تطرح أولئك الاشخاص وكل شئ محدود آخر الا لتكشف عن لا نهائيتها ذاتها.

وهكذا يمكن القول أن هيجل قد نجح فى أن يضع تصور الفناء الإنسانى فى قلب المركز من الوجود الانسانى وهو انجاز لم يسبقه إليه أى من المفكرين السابقين عليه . ومع ذلك فلابد من القول أن المنهج الذى صممه ووضعه قد اثبت أن له شهيه لا تقنع حتى تبتلع كل تجلى عينى للروح فى الكل. ولقد نجح هيجل حقا فى أن يجد مكانا للموت فى تركيب الفكر ولكنه بفعله هذا لم يترك مكانا للفرد.

وقد سبق أن لاحظنا فى ختام حديثنا حول الوعى الشقى أن هيجل قد واجه مهمة إثبات أن الموت إمكانية إنسانية وهو معنى لم يكن للفهم قدرة على أن يمسك به . فالموت ليس إمكانية بالنسبة لى إلا من خلال العقل، وهو إمكانية لى كاختيار لى امام وجودى . كما انه إمكانية أحملها معى فى كل وقت كجزء من التركيب الخاص لذاتى نفسها. ولكن الطريق الذى توصل بها هيجل إلى هذه النقطة لا تدع لأى نفس منفردة القدرة على أن تموت. ففى نظرية هيجل يعد الموت إمكانية ولكن لم يعد هناك فى إطار النظرية من يموت!!

NOTES

1- THE Phenomenology of Mind, p. 230.
2- Ibid., p 233.
3- Ibid., p 234.
4- Ibid., p 245.
5- Ibid., p 246.
6- Ibid., p 250.
7- The Philosophy of Right, para. 13.
8- Cf. Taylor, Hegel, pp. 48 ff.
9- Quoted in Soll, An Introduction to Hegel's Metaphysics, p. 136.

Bibliography

Emil Fackenheim, The Religious Dimensions in Hegel's Thought (New York: 1965).

Murray Greene, Hegel on the soul: A
Speculative Anthropology (The Hague: 1972).

G.W.F. Hegel, The Phenomenology of Mind, tr. J.B. Baillie (New York: 1967).

-------- The Philosophy of Right, tr. T. M. Knox (Oxford: 1942).

Jean Hyppolite, Studies of Marx and Heagel, Tr. John O'Neill (New York: 1969).

Nathan Rothenstreich. From Substance to Subject: Stndres in Hegel. (The Hague 1974).

Ivan Soil. An Intro duction to Hegelis Metaphyoics. (Chicago 1969).

Charles Taylor, Hegel. (Cambridge 1975).

الموت من حيث هو إمكانية

- السلطان

١٣- جان بول سارتر
١٩٠٥ - ١٩٨٠

فى عام ١٩٣٣ عندما كان جان بول سارتر فى التاسعة والعشرين من عمره نال منحة للدراسة فى المعهد الفرنسي ببرلين. وكان العام الذى أمضاه هناك عاما حاسما فى صياغة فكره. فقد تعرض خلاله لأول مرة لثلاثة من الفلاسفة الألمان كانوا فى الأغلب مهملين فى التعليم الفرنسى وهم هيجل وهسرل وهيدجر. ولقد كان الأتجاه الأساسى لفكر سارتر بشكل مستمر متمثلا فى التناول الناقد للأفكار الرئيسية لهؤلاء الفلاسفة الثلاث. فقد كان العامل الرئيسى فى تعليمه حتى ذلك الحين هو ديكارت والفلسفة الديكارتية التى كانت لا تزال مزدهره فى المدارس والجامعات الفرنسية. ونعنى بذلك أن الكوجيتو Cogito كان لا يزال مركز الثقل العقلى للفكر النظرى. ومن دلائل براعة سارتر كمفكر أنه استطاع فى عام أن يلم وبلغة أجنبية، بثلاث مذاهب فلسفية بالغة التعقيد. ولكن سارتر لم يحط بها فقط بل أستطاع أن يعيد صياغة وتشكيل أفكارها فى عمل كبير يحمل أصالته هو وإبتكاره.

والجملة الأولى فى كتابه الكبير « الوجود والعدم» الذى كتبه خلال العقد المنصرم منذ العام الذى أمضاه فى المانيا وتاريخ ظهور الكتاب عام ١٩٤٣ يمكن أن نجد فيها ملخصا دقيقا لتأثير الفلسفة الألمانية عليه : « لقد حقق الفكر الحديث تقدما ملحوظا وبارزا برده الوجود إلى سلسلة المظاهر التى يتجلى فيها (١).

ففى الجملة نجد صدى واضح لرفض هيجل للرأى الكانتى أن الوجود يختفى وراء الظواهر، كما أن اشارته المباشرة إلى المظاهر تدل على أنه ينوى أن يبدأ مناقشته لطبيعة الوجود داخل هذا الجهد الفلسفى الذى عرف باسم الفنومنولوجى Phenomenology والذى يعتبر كلا من هسرل وهيدجر الممثلين الرئيسيين لهذا الاتجاه.

ومع ذلك فقد أتضح بوضوح من الأعمال المبكرة التى نشرها سارتر أنه قد وضع بينه وبين هسرل من خلال النقد له، مسافة كبيرة. ففى مقاله المعنون «تعالى الأنا» نجده يرفض نظريته

عن أن هناك أنا متعاليه ترقد مستكنه خلف تراكم الظواهر المنطبعة فى الذهن، وإن كانت أنا لا تطرح نفسها كظاهرة هى ذاتها.

وتلك نظرة كما نرى شبيهة بما يقوله كانت على حين يفضل سارتر أن يتحدث عن مركز للوعى أكثر حركة وفاعلية غير ساكن بل متغير. كما يتضح أيضا أنه فى كتابه «الوجود والعدم» قد نحى هسرل جانبا عندما أنكر صحة اجراء جوهرى آخر من إجراءات الفنومنولجية. ففى دراسته لمسألة طبيعية الذهن وأفكاره نجد هسرل يصر على أن مسألة الوجود يجد أن تستبعد من النظر الفلسفى لانها لا تفيد بشئ فى توضيح تحليلنا للطريقة التى يمسك بها الذهن بمظاهر الأشياء. ولكن سارتر كان بوضوح متفقا مع هيدجر فى أن تعليق مسألة الوجود أمر مستحيل بل أن مسألة وجود الظواهر هى فى ذاتها المسألة الفلسفية الأولى. والواقع ان كتاب « الوجود والعدم» كما سنرى هو معالجة مستفيضة لهذه المسألة.

غير أن ماهو أقل وضوحا فى تلك الجملة الافتتاحية لسارتر هو أنصراف سارتر أو انحرافه عن الحدس المركزى فى الفلسفة الديكارتية. فعلى حين أنه لم يتعرض بالأنكار لمحاولة المفكرين المحدثين أن يقيموا الفلسفة على ماهو بين بذاته وليس على الموضوعات المنقولة بحججها عن الماضى، وعلى حين أنه كان يبدو مصرا على أن يبدأ بالكوجيتو إلا أنه أنحرف انحرافا، وإن كان دقيقا إلا أنه هام، منتقلا من اتخاذ المعرفة أساسا للبدأ إلى اعتبار الوعى هو نقطة البدأ. فإذا كان ديكارت قد أكد على أهمية الشك فإنه كان يركز فى ذلك على شكيه المعرفة، وعندما توصل أخيرا إلى أنه يوجد لأنه يفكر فقد كان وجوده الذى يعنيه هو الوجود فى المعرفة. فهو لم يجد نفسه فى وعيه بل فى المعرفة التى كان بها واعيا.

وباتخاذ هذه النقلة من المعرفة إلى الوعى كأساس للفلسفة فإن سارتر يتابع فى ذلك الطريق الذى رسمه هيجل. ولست فى الحقيقة بحاجة إلى قراءه طويله فى سارتر لتتبين أن هيجل كان هو صاحب التأثير الأقوى على التطور العقلى لسارتر. وسوف يزداد لنا اتضاح أن سارتر كان مقتنعا بأن معالجة هيجل لمشكلة الآخر تعتبر تقدما بينا وواضحا فى مواجهة مشاكل الثنائية التى ظهرت فى السنوات التى اعقبت ديكارت والتى حاولنا فيما سبق أن نناقشها. ولكن سارتر مع ذلك قد تبين أيضا العيب والخلل الخطير فى تفكير هيجل. فقد استطاع سارتر أن يرى أن الديالكتيك الهيجلى الذى لا ينفد والذى بدأ أولا بالربط بين الذات والآخر قد انتهى به الأمر إلى أن يجعل الفرد يختفى تماما. وعلى الرغم انه من الواضح أن سارتر حتى ذلك الوقت لم يكن قد قرأ كير كجورد إلا أنه كان عارفا مع ذلك بادخاله للفرد واعادته للكون بعد أن استغرقه المطلق الذى يقول به هيجل فى

ذاته. واهتمامنا بسارتر هنا ينبع من وضوح ادراكه لمشكلة الآخر التى تطورت منذ ديكارت ونتيجة لدقة وصحة ادراكه لنجاح هيجل ولفشله. ولقد حاولنا أن نصف الاشكال الذى وقع فيه هيجل فيما سبق بانه وإن كان قد نجح فى أدراج الموت فى الفكر فانه بعد ذلك قد أجبر الفرد على أنه يسقط منه. وسننظر الآن فى تفكير سارتر لنرى إذا كان سيظل قادرا على ادراج هيجل للآخريه فى الذات (أو أن يقدم تصورا مقبولا للفناء الإنسانى) دون أن يجعل الفكر مع ذلك يفقد الفرد. وباختصار هل يستطيع سارتر أن يطرح وصفا للوجود يكون فى الآن نفسه شخصيا وفانيا؟

وعلى الرغم من أنه قد يكون عادة من التعسف المسئ لأى مذهب وخاصة إذا كان المذهب كمذهب سارتر المعقد التركيب، أن نصفه بانه ينمو نموا عضويا من حدس أولى يشكله، إلا أنه مع ذلك من الظاهر فى مذهب سارتر ان سمه واحدة من سمات الوعى هى التى كانت بمثابة العصب الحى لتفكير سارتر. فإذا ما أستطاع القارئ أن يمسك بوضوح بهذه السمة الخاصه للوعى من البداية فإن ماسيلى بعد ذلك سيبدو فيه أن فكر سارتر كان متسقا متوافقا مع نفسه كما يتضح ذلك للقارئ المدقق لكتاباته. وإلى القارئ إذن تلك السمة الأساسية: « الوعى هو دائما وعى بـ ..» فأنا على وجه التدقيق لا أستطيع حتى أن أقول أن لوعى موضوعا لأن الوعى دائما هو بموضوع. فليس لدى ما يمكن أن أسميه وعيا بحيث أعلقه على هذا الموضوع أو ذاك فالأمر اننى أما على وعى بهذا أو ذاك أو اننى غير واعى على الاطلاق. وهذا يعطى الوعى تلك الصفة الخاصة أنه متجه دائما إلى ماهو أبعد من ذاته. فالوعى لايمكن ببساطة أن يكون بذاته منعزلا عن الموضوعات كما يمكن للمعرفة. فلابد له أن يكون دائما وعيا بشئ لايمكن أن يكون هو ذاته.

وليست هذه فكرة جديدة ناشئة مع فكر سارتر. فقد ظهرت أولا فى فلسفة هيجل كما أنها تعتبر قلب الاتجاه الفنومنولوجى لهسرل. وقد استعار سارتر مصطلح هسرل فى « القصدية» لوصف هذا الطابع الخاص للوعى. ولمصطلح القصدية ميزة وفائدة خاصة فى أنه يدخل نوعا من الارادة والقصد فى الوعى ليعبر عن معنى أن الوعى ليس شئ يحدث لى بل هو شئ أقوم به أو أوجده بفعلى. فالوعى ليس شيئا لى كأنه ملكية بل هو شئ أكونه. فإذا كنت مثلا لم الحظ الزهور التى كانت على المائدة بيننا إلا بعد أن انتهيت من تناول العشاء فليس هذا لأن الزهور قد نأت بنفسها عن انتباهى بل لاننى، إذا استخدمنا المصطلح الفنومنولوجى الصعب، لم أقصدها. ولا يعنى هذا اننى لم أقصد أن أصرفها عن الوجود لاننى لم أرها ولا اننى قصدت لها أن توجد بملاحظتها لأول مرة، بل الأمر ببساطه اننى كنت حاضرا على نحو لم تكن هناك زهور بالنسبة لى. فهذا يتعلق بالنحو الذى كنت به، أنا هناك وليس بالنحو الذى كانت به الزهور هناك.

ولذلك فمن المهم لمفهوم القصدية أن نلم بالطبيعة الموضعية Positional للوعى. فلكى أكون واعيا بالزهور التى بيننا لا يتطلب ذلك أن توضع الزهور على المائدة بل أن أضع نفسى فى علاقة مع الزهور وأن أتخذ موضعا بالنسبة لها. حقا اننى فيزيقيا لم أتحرك ومع ذلك فأن « الأين» الذى انا فيه قد تغير. وهذا التنقيح والصقل الذى أدخله سارتر على تصور القصدية هو الذى سمح لسارتر أن يمضى بقراءه إلى مزيد من التأملات التى تتجاوز حدود الاهتمامات الفنومنولجية بالمعنى الضيق. فعن طريق مفهوم التموضع للوعى أستطاع سارتر أن يدخل الوعى بالذات والحرية فى تحليلة للوجود الانسانى بل وأن يدخلهما على نحو لا يصبحا فيه مجرد لحظة فى الديالكتيك الهجلى الذى تتكشف فيه الروح المطلقة وتكشف عن ذاتها.

ويطلب منا سارتر أن ننظر فى الطبيعة التموضعية للوعى عن طريق تأمل مثال غاية فى العادية من حياتنا: وهو عد لفائف السجائر(٢).

« فإذا قمت بعد عدد اللفائف من السجائر فى هذه العلبة تكون لدى انطباع بأننى أكشف عن خاصية موضوعية لهذه المجموعة من لفائف التبغ: انها مثلا دستة. فإذا حدث أن سألنى أحدهم عما أفعل فاننى استطيع مباشرة أن أجيب باننى أعد. فأنا بمعنى آخر على وعى باننى أعد. والعد فى ذاته هو بالطبع نشاط واعى وعلى هذا فعندما أجيب « اننى أعد» فذلك لأننى على وعى بنوع من الوعى. وهذا ما يسميه معظم الناس بأنه وعى عادى بالذات وهم يفعلون ذلك دون حاجة إلى أن يواصلوا تحليلهم. ولكن سارتر لم يكن قد انتهى بذلك من تحليله. فهو يريد أن يلفت انتباهنا إلى وضع غير عادى تماما. فلقد رأينا أن أكون واعيا يعنى أن أكون متموضعا، فعندما أعد فانا أوضع نفسى على نحو معين فى علاقة مع السجائر. ولكن من ناحية أخرى إذا كنت على وعى بالوعى فإن هذه الموضعية تتلاشى فكيف أكون فى موضع ذى علاقة بوعى باننى أعد؟ لقد أكون على وعى بالزهور التى بيننا ولكن أين أنا بالنسبة إلى هذا الوعى؟ ومن الواضح إذن أنه عندما يتعلق الأمر بالوعى بالذات فأنا لا أكون متموضعا بمعنى اننى لست فى أى «أين».

ولا يمكن أن نكون مبالغين عندما نقول كيف حاول سارتر أن يكسب الكثير من وراء هذه الفكرة التى تبدو بسيطة. وعلينا بداية أن نلاحظ أن كل وعى متموضع يفترض ذاتا أو وعيا غير متموضع. « وهذا الوعى بالذات يجب ألا نعده مجرد نوع جديد من الوعى بل علينا أن نراه الحال الوحيد الممكن الذى يوجد به وعى بأى شئ(٣)». وستزداد هذه الملاحظة قوة عندما نعود مرة أخرى للنظر فى مثال عدد لفائف السجائر وندخل عليه تغييرا فيه. فإذا أحدث وسألنى أحدهم ماذا أفعل بهذه السجائر واجيب عليه صادقا « ليس لدى أدنى فكرة» فأنا فى الحقيقة لا أفعل بهم شئ. فإذا

لم أكن واعيا باننى أعد فأنا إذن لا أعد وإذا كنت أعد واعيا فاستطيع دائما أن أكون واعيا بهذا الوعى أى بالوعى بالذات. والآن فالأمر صحيح أيضا أنه بينما أكون واعيا بواقعة أننى أعد فاننى لا أستطيع أن أواصل العد. فأنا لا أستطيع أن أكون واعيا بجزء فقط من وجودى. فوجودى كله يستغرق فى الوعى بـ .. ويشير سارتر إلى هذا النوع من الوعى الذى لا يقطعة أو يعترض إطراده الوعى بالذات ويسميه « الوعى السابق على التأمل» والواقع أن كل ما نفعله هو بهذا المعنى، وعى سابق على التأمل وإلا فاننا لا نفعله. وعلى هذا يرى أنه ليس هناك ما نفعله دون أن نكون غير قادرين على الوعى به. وسوف نرى أن سارتر يخلص على هذا الأساس إلى النتيجة الشهيرة فى تفكيره باننا مسؤولين عن كل ما يحدث لنا. بل أنه سوف يعبر أيضا عن زعمه المتطرف كنتيجة لهذا الموقف « بانه لا يوجد أبدا ما يمكن أن نعدهم ضحايا أبرياء(٤)».

وبالاضافة إذن إلى واقعة أن الوعى بالذات يرقد خلف سطح كل ما نكون قائمين بفعله فإن هناك أيضا حقيقة أن الوعى بالذات، بهذا النحو من الفهم، هو إذن مطلق Absolurc . وبهذا وفى هذا الوضع يقيم سارتر إذن السد الذى يقيمه فى وجه الديالكتيك الهجلى المندفع، وبهذا يشمل كل حركة الوعى جيئة وذهابا فى داخل الفرد. فقد وضع هيجل الفرد على أنه غريب أمام آخرية الكون ولكنه مضى بعد ذلك ليعتبر الوعى الطريق للتغلب على هذه الغربة، ولكنه بهذا تغلب أيضا على الفرد نفسه. ومع ذلك فإن الفرد عند سارتر لا يقل غربه ولكنه غريب لا يتكون وعيه إلا من غربة لا يمكن التوافق معها أو عبورها. وهنا مع الوعى بالذات المطلق الذى يشير إليه سارتر نلتقى فى أول لقاء لنا مع مفهوم سارتر للفرد رجلا كان أو أمرأة فإنه مقضى عيه بأن يكون أو أن تكون غريبة فى هذا الكون الذى يحيرون فيه.

وأبسط طريقة للتعبير عن هذه الطبيعة المطلقة للوعى أن نؤكد على أن فى الوعى بالذات يكون الوعى مقرونا فقط بهويته بنفسه ذاتها. ويتأتى هذا بسبب أن «وعى الوعى ليس متموضعا، وذلك بأنه متوحد بالوعى الذى هو وعى له». وهذه الهوية الذاتية يترتب عليها انغلاق الوعى على داخل ذاته نفسها. فليس له أية دوافع من خارج نفسه ذاتها وإلا فانه سيكون أثرا لشئ ليس هو على وعى به، وبذلك لا يمكن أن يكون تماما على وعى بذاته، وهذا كما رأينا مستحيل : « فالوعى هو وعى خالص كلية. ولا يمكن أن يكون محدودا إلا بذاته نفسها». فالخاصية المميزة للوعى أن يتحدد بذاته، ومع ذلك فعلينا أن نكون حتى فى هذا المجال حريصين فى استخدامنا للغة للتعبير عن ذلك حيث أن من التعسف والتشويه لطبيعته أن نقول أن الوعى يسبب ذاته، حيث أن ذلك يفترض أنه على نحو ما يكون سابقا على ذاته، وهو مالا يمكن أن يكون. فليس له « قبل». «وسيكون الأكثر دقة

أن نقول ببساطة: أن وجود الوعى هو من الوعى ذاته (٥). ولكن حتى مع مثل هذه العبارة يحذرنا سارتر من أن نفترض أن معنى هذه العبارة أن الوعى يتأتى من العدم. « فيضيف سارتر أن الوعى أسبق من العدم وإن كان هذا لم يصبح واضحا بما فيه الكفاية حتى الآن (٦)».

والجدير بالتنويه هنا أن تعريف سارتر للوعى قد وفق بأن يحقق ما أسماه هيجل « اللانهائية الحقيقية» أى هذا الذى لا يحده إلا ذاته نفسها. ولهذا ميزة واضحة إذ لم يعد من الضرورى، بل حقا من المستحيل، على الوعى أن يوسع ذاته فيما وراء الفرد، فكيف يمكن للانهائى أن يوسع ذاته؟ ولكنها مع ذلك ميزة تضع سارتر فى نفس الوقت أمام اشكال كبير: فمع جعله الوعى بالذات مطلقا ألا يكون ذلك سببا لأن يجعل الآخر يختفى؟ وتلك هى المشكلة الحاسمة الحرجة فى كل فلسفة سارتر. وتناوله لهذه المشكلة هو فى الحقيقة الجانب الأكثر أصالة وجدة فى تفكيره.

ولكن قبل أن نصف كيف حاول سارتر أن يستبقى الآخر على حين يؤكد على سلامة واكتمال الوعى بالذات المطلق للفرد رجلا أو امرأة، فانه يحسن بنا قبل ذلك أن نسترجع خطواتنا حتى بلغنا هذه النقطة وأن نشير إلى ما تبقى علينا من خطوات يلزم متابعتها. ونحن نحاول فى كل هذا أن نرى هل يستطيع سارتر أن يحتفظ بما حققه هيجل من إنجاز بادراج الموت متكاملا مع تعريف الوجود الإنسانى دون أن يفقده بعد ذلك فى فيضان الديالكتيك الهجلى. وعلى الرغم من وضوح رؤية سارتر لهذه المشكلة لدى هيجل فاننا نراه مع ذلك يتابع هيجل وليس ديكارت فى تفضيله لاعتبار الوعى، وليس المعرفة نقطة للبدأ فى تحليله للوجود الإنسانى. فسارتر مثله مثل هيجل والفنومنولوجيين يؤكد على قصدية الوعى أى على حقيقة أنه دائما وعى بـ .. والقصدية كما رأينا تفترض التموضع أى أنها تعنى الوجود فى «أين» ما، ولكنها يترتب عنها على نحو متناقض القول بلا تموضع الوعى بالذات. فالوعى بالذات لا يتجه أبدا إلى موضوع ما أو إلى مكان ما ولكنه يقف عند احاطتنا بأن الموضوع والمكان هما ماهما عليه بالنسبة للوعى فقط. وعلى هذا فاننا نكون فى العالم ولكننا على نحو جذرى متحررين منه أو إذا استخدمنا التعبير السلبى فاننا دائما غرباء فيه. ولكن هذه الغربة تتأتى مع ذلك من حقيقة أن الوعى لا يمكن أن يأتى إلا من ذاته. ومن هنا فنحن مهددون بإمكانية أننا فى محافظتنا واستبقائنا للفرد فى حريته المطلقة نكون قد وصلنا إلى أن سارتر قد فقد بذلك الآخر.

وإذا كان من الصواب ـ كما سبق أن أشرنا ـ أن العصب الحيوى لمذهب سارتر هو مفهوم القصدية فمن الصواب أيضا القول بأن أكبر تهديد لهذا المذهب هو اختفاء الآخر خلف حدود الوعى المطلق. ونستطيع فى متابعة محاولة سارتر مواجهة هذا التهديد أن نتبين الأهمية التى يعلقها على

هذا الحرف للجر (بـ) الذى يضيفه إلى عبارته « الوعى بـ ..» فهو يشرح ذلك قائلا « أن هذا التعريف للوعى يمكن أن يؤخذ بمعنيين متميزين: فإما أن نفهم منه أن الوعى مقوم لوجود موضوعه وإما أنه يعنى أن الوعى بطبيعته الداخلية تماما هو علاقة مع وجود متعالى » .

فإذا أخذنا التعريف بالمعنى الأول وقعنا حينئذ فى التناقض لاننا نكون بذلك كاننا نطلب من الوعى أن يكون مضادا لنفسه فى صورة موضوع وهذا على وجه الدقة مالا يستطيعه الوعى بما له من هوية ذاتيه مطلقة. أما بالمعنى الثانى للتعريف فإن علينا أن ننتبه انتباها خاصا للمصطلح « متعالى(٧)» .

فهذا هو المصطلح الذى استخدمه كانت للتعبير عن الشئ فى ذاته والذى يقع بمنأى عن المعرفة كما استخدمه للتعبير عن الذات التى تسبق كعارف المعرفة. فإذا كان من التناقض بالنسبة للوعى أن يفترض وجود شئ ما، أفلا يجوز إذن أن يكون الأمر هو أن الوعى هو علاقة مع وجود متعالى فى صورة غياب لشئ ما ؟ وعند هذا الموضع من تأملات سارتر نجده يطرح حلا غاية فى الجرأة قائلا: إذا كان الوعى هو حال من الوجود فإن الموضوع المتعالى لا يمكن أن يطرح نفسه على الوعى على أنه وجود آخر وإلا فإن ذلك يعنى أن الوعى بهذا لا يكون إلا فى موقف المضاد لنفسه. ولا يمكن للموضوع أن يكون متعاليا بالنسبة للوعى إلا إذا كان مطروحا كعدم وجود.

« وعلى هذا فوجود الموضوع هو عدم وجود خالص. ويكون تعريفه على أنه نقص. فهو هذا الذى يهرب، والذى بحكم تعريفة لا يمكن أن يكون معطى، والذى لا يمكن أن يطرح نفسه إلا فى الانفعال(٨)» .

ولكن هذا يضعنا فى موقف غريب إذ يكون علينا أن نستنتج أن الوعى لا يكون إلا إذا كان وعيا لما لا يمكن له أن يكونه. أى أن وجوده محمول بعدم الوجود: «فالوعى يولد محمولا بوجود هو ليس بذاته(٩)» . ونستطيع أن نرى هنا أن سارتر عندما كشف عن الطبيعة المطلقة للوعى فإنه يكون لم يتخلى بالكامل عن الديالكتيك الهيجلى بل على العكس قد جعل الديالكتيك مستغرقا مندمجا متكاملا فى صميم القلب من الوعى. لقد تصرر ديكارت شكه على المعرفة على نحو لم يجعله يتساءل حول الوجود نفسه. أما حركة فكر سارتر الفريدة فانها تلقى الشك بداخل تركيب الوجود على نحو غائر ثابت حتى ليصبح من المستحيل الوجود إلا فى حال من الشك. وهذه الرجعة لإعادة ظهور الديالكتيك تفضى بسارتر إلى تعريف أكثر اكتمالا للوعى: « فالوعى هو موجود على نحو يكون فيه وجوده موضع سؤال من حيث أن هذا الوجود يتضمن وجود آخر غير ذاته(١٠)» .

ولكن كيف يكون فى هذا حلا لمسألة الآخر؟ فإذا كان الآخر يظهر فى صورة غياب أو عدم وجود فكيف يمكن له أن يظهر على الاطلاق؟ ولماذا لا يكون الأمر إذن أننا إذا نظرنا حولنا لم نرى إلا شفرات ومجرد أماكن فارغة وجيوبا من فراغ بدلا من أن نرى أشياء؟ وهذا السؤال الأخير يحمل فى ذاته سوء الفهم نفسه الذى قاد أكثر من قارئ ناقد لسارتر أن يسقط من يده كتاب « الوجود والعدم» فى يأس منه حتى قبل أن يخلص من قراءة مقدمته، والتى هى مثل المقدمة الأخرى الشهيرة فى صعوبتها والتى كانت فى فاتحة كتاب هيجل عن الفنومنولوجى والتى تعد أيضا أكثر أجزاء الكتاب صعوبة وأهمية. والسبب فى قيام سوء الفهم هذا راجع إلى افتراض اننا مطالبين بان ننظر إلى شئ على أنه موضوع يتجاوز حدود رؤيتنا ولهذا فاننا نخطئ فى فهم قوة طبيعة الوعى بـ .. فنحن عندما ننظر إلى شئ فهذا يعنى أننا نكون على وعى به. فهذه هى الصورة التى اتخذها الوعى لا بالنسبة للشئ نفسه بل بالنسبة للوعى فى حد ذاته. ولكن هذا لا يعنى مع ذلك أن الوعى يمتد بنفسه حواليه فى عدد متنوع من الأشكال. فإن الشكل الذى يتخذه هو دائما فى الاتجاه والاشارة إلى هذا الذى ليس هو ولا يمكن له أن يكونه. وعلى هذا فموضوعه هو شئ لا يقبل لذاته أن تستغرق فى الوعى. وعلى هذا فنحن نكون على وعى بمقاومته الصماء أى أنه فى كليته مقاوما لنظرة المشاهد. فنحن نراه فقط على أنه شئ يمكن أن يرى. ويستخدم سارتر لذلك مصطلح أنه « مصمت » Massive، فهو مجرد كتله أو محض صلابه، فليس له داخل وليس له أسرار. فلو أن له داخل أو شئ مختفى فيه فإما أن نكون على وعى به وعند ذاك لا يعود سرا أو أننا على غير وعى به وعلى هذا يبدو وكأنه معرض تماما لنظرتنا إليه. ولكن حيث أن الوعى لا يمكن أن يتحرك حقا من الخارج وأن ليس للموضوع قوة على الوعى فإنه حينئذ قائم فقط للوعى. وهو بهذا مثله مثل الوعى غير مقرون تماما إلا بذاته. ويستخدم سارتر مصطلحا عاما شاملا لهذا النوع من الوجود الذى نكون على وعى به وهو مصطلح « الموجود فى ذاته» « ctre-cn-so» وهو بهذا السبب نفسه غير ضرورى بل زائد أو إذ استخدمنا المصطلح الفرنسى الشائع فانه dc-trop فضول.

وأكثر المواضع افصاحا وفاعلية التعبير عن هذه النظرة للوجود فى ذاته ترد فى أول كتاب أدبى هام لسارتر وهو روايته الغثيان (١٩٣٨). وكان الراوى والمسمى روكنتين Requentin كان جالسا فى حديقة ويقع بصره على جذور شجرة الكستناء عند قدمية : ويقول: «كنت جالسا منحنيا إلى الأمام وقد احنيت رأسى وكنت وحيدا أمام هذه الكتلة السوداء المليئة بالعقد والتى افزعتنى، وعند ذاك رأيت رؤية تركتنى مبهور الأنفاس». وكانت الرؤية هى ببساطة الجذور منفصلة غير مرتبطة ومجرد أنها قائمة هناك:

، على نحو لا أستطيع معه أن أفسرها. فهي مليئة بالعقد جامدة لا اسم لها ولكنها أسرتني وملأت نظري واعادتني على نحو متصل لا توقف فيه إلى محض وجودها. وكان من العبث أن أكرر لنفسي ، أنها جذور، ولكن هذا لم يعد مجديا. فلقد رأيت بوضوح أنك لا تستطيع أن تنتقل من وظيفتها كجذر ومضخة متنفسه إلى هذا الشئ الجامد ذو الجلد المصمت كجلد كلب البحر وإلى هذه النظرة الجاسية العنيد. فالوظيفية لا تفسر شيئا وقد تسمح لك أن تفهم عموما أنها كانت جذورا ولكن ليس أنها هذه الجذور بالذات على الاطلاق(١٢)، .

فإذا أستخدمنا لغة ومصطلح كتاب ، الوجود والعدم، الذى بدأ سارتر يكتب فيه مع كتابه هذه الرواية فاننا نقول أن روكنتين قد رأى رؤية للشئ كما هو فى ذاته. فهى لحظة عاد فيها الوعى بالذات متسحبا إلى يقظة المشاهد غير قادر على أن ينفصل المشاهد عن رؤيته محطما كل تموضع تماما وجاعلا كل الأرتباطات غير ضرورية لا لزوم لها. ويبدو أن روكنتين قد أصبح طافيا خلال بحر من الموضوعات التى لا داع لها وغير المترابطة حتى يصعب حتى أن يقال عنها أنها ، لامعنى لها أو غير معقولة، وتستثير فيه نفس أحساس الغثيان الذى قد يصبب المرء فى قارب قد فقد مرساته ودفته.

وعلينا أن نتذكر أن العلاقة بين الوعى وبين موضوعه هى علاقة جدلية بمعنى أن الشئ فى ذاته ليس مجرد قائم بل أنه هناك فقط لوعى غير قائم ولا يمكن أن يكون. وإذا كان الشئ فى ذاته كتله مصمته تماما فلا بد أن يكون الوعى على عكسه وضده تماما : فقد يكون منقسما على نفسه ولكنه مع ذلك مترابط تماما كما أنه ليس أمر زائد بل هو ضرورى.

ويستخدم سارتر للدلالة على الوعى من حيث هو المضاد الديالتيكى للشئ فى ذاته مصطلحا آخر هو الموجود لذاته (etre pour soi). وعلى العكس تماما من كتلة الوجود فى ذاته فإن الموجود لذاته يتكون من فراغ أو عدم ، يرقد ملتفا فى قلب الوجود. مثل دودة (١٣)، . فالموجود فى ذاته هو عدمية الوجود أو ادراج اللاشيئية فى قلب ذاته على نحو يجعله مضاد للشئ فى ذاته الذى هو ليسه.

والمثال الذى يقتبس كثيرا عن سارتر للدلالة على ضرورة اللاشيئية للوعى هو عرضه لانتظار بيير فى وقت محدد فى مقهى. ولكن بيير لا يظهر ونكون على وعى بغيابه. والسؤال هو كيف يظهر هذا الغياب، فليس فى المقهى نفسه شئ يمكن أن يعلن عن غياب بيير ومع ذلك فإن المقهى بكليته يبدو لنا على أنه المكان الذى ليس فيه بيير. والمقهى هو ،ملء وجود، ولا مكان فيه يمكن أن يكون ممتلئا فقط ببيير. فهو موجود فى ذاته مصمتا دون سر. وعلى هذا فإن عدم وجود

بيير ليس من المقهى فى ذاتها. وعلى هذا الأساس فإننى لا استطيع أن أقول أبدا أن صديقى ليس هنا. ولابد أن يكون هناك إذن أساس آخر لوعى بالغياب: ، والشرط الضرورى لاستخدامنا تعبير ، لا أو غير موجود، هو أن يكون لعدم الوجود حضور دائم بداخلنا وحوالينا وأن العدم يثوى ملازما للوجود(١٤)، .

ونستطيع أن نعمم هذه النقطة لنقول أننا عندما نكون على وعى بأى شئ فإن عدم الوجود أو الغياب هو ما يثير وعينا. فلنتصور أن بيير قد عاد فجأة. ألا نكون على وعى حينئذ بأن غيابه قد أصبح ممتلئا بالوجود؟ ولكن أى وعى بحضور بيير لابد أن ينشأ هو أيضا من ،غياب، جديد، فما الذى سيحدث مثلا وقد عاد بيير؟ وماذا سوف يقوله عن تأخره؟ هل حدث له مكروه؟ وهكذا ففى كل مثل من هذا النوع من الوعى لابد أن يكون هناك سلسلة من الانفجارات من العدم تدفعنا قدما على هذا النحو.

أمامنا إذن قد اكتملت حدود الطبيعة الديالكتيكية للوعى أى التضاد بين الموجود لذاته والموجود فى ذاته أو بين عدم الوجود والوجود. ولكن على وجه التحديد ماهو العامل الذى يدفع ليحرك ويستبقى هذه الحركة المتصلة للديالكتيك. ونحن بهذا السؤال نصل إلى نقطة لابد لسارتر معها أن يكشف عن التصور الأساسى لمذهبه كله. ولقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن العصب الحى لفكره هو تصور أن الوعى هو دائما وعى بـ .. ولكن فلنتساءل الآن من أى تأتى حيوية هذا العصب. وإذا كانت تلك هى الطريقة التى يعمل بها هذا العصب فسؤالنا الآن لماذا يعمل على هذا النحو وما السبب فى ذلك. ولدى سارتر اجابة على هذا السؤال ولكنها اجابة تكشف عن تأثير آخر وإن لم يعترف به، لهيجل على فكره. ولابد أن نتذكر من حديثنا عن هيجل أن العلاقة الجدلية لا تعنى فقط أن شيئا ما يقع مختلفا عن آخر ولكنها تعنى أن الكيانات التى يرتبط الواحد منها بالآخر فى هذه الحركة الجدلية تقوم فى علاقة تضاد نشط الواحد منها مع الآخر. وفى الصياغة المبتكرة لهيجل فإن هذه العلاقة تفهم على أنها علاقة رغبة desire (بل وتشوق وشهوة Begierde) لان يقضى الواحد منهما على الآخر من حيث أنه آخر وذلك بأن يستوعبه فى داخله. وكذلك فالأمر عند سارتر لا يعنى أن هناك نصفين لكل واحد أو أن هناك كيانين منفصلين. فالاثنان متضادان الواحد منهما للآخر كما يتضاد عدم الوجود والوجود كما رأينا. ولهذا فإن سارتر يقيم حجته عن هذا ليقول أن اللاشئ أو العدم الذى يبدو فى الوجود هو نقص Lack أو فقدان لشئ كان فى الأصل منتميا إليه.

فالعدم هو فعل من جانب الوجود لينفصل به عن ذاته : ، فالموجود لذاته هو الموجود فى ذاته بعد أن يفقد ذاته كموجود فى ذاته لكى يجد نفسه على أنه وعى(١٥)، . فـالذى يدفع الوعى

قدما هو إذن ذلك الجوع أو الرغبة من الموجود لذاته فى أن يستعيد الموجود فى ذاته مرة أخرى وبذلك يستبعد العدم « الملتف» بداخله. وهذا الفصل الديناميكى للذات هو ما يجعل سارتر يصرح:

« الانسان جوهريا هو رغبة فى أن يوجد، ووجود هذه الرغبة لا يمكن اثباته بالاستنتاج التجريبى، ولكنه نتيجة لوصف قبلى للموجود لذاته حيث أن الرغبة هى نقص، وحيث أن الموجود لذاته هو الموجود الذى ليست ذاته إلا هذا الافتقاد فى ذاته للوجود (١٦)». وكما سنرى بعد قليل فإن تقرير سارتر أن هذه الرغبة الأولى هى العامل المحرك للوعى سوف يكون له نتائج خطيرة على فهم سارتر للحرية.

ولكن ماذا ستضيف هذه العلاقة الديالكتيكية بين الموجود لذاته والموجود فى ذاته، كما عرضناها على هذا النحو، إلى فهمنا لمشكلة الآخر عند سارتر؟ وقد أشرنا فيما سبق إلى أن الآخر يبدو للوعى على أنه ماليس هو ولا ما يمكن أن يكونه، أى أن الآخر يظهر فى صورة عدم الوجود. ومن هنا أثرنا السؤال كيف يمكن أن نرتبط فى علاقة مع هذا الذى هو غير موجود؟ ويفضى بنا هذا السؤال إلى واقعة أن الوعى لا يمكن أن يكون إلا بالأشياء التى ترفض باستمرار أن تتخلى عن وجودها المنعزل للوعى. ولهذا فاننا ندركها على أنها مصمته، هويتها فى ذاتها وأنها غير مترابطة أو ضرورية. أى أن سارتر يراها فى حال الموجود فى ذاته. ولكن حيث أن التركيب الداخلى للوعى ديالكتيكى، فإن الموجود فى ذاته لا يوجد بالنسبة للوعى إلا عندما يجد الوعى ماهو مضاد أو ضد له فى الموجود لذاته. أما الموجود لذاته فهو يوجد عندما «ينزل» العدم إلى صلب داخله. فالموجود لذاته هو هذا النفى الذى يمارسه بذاته للوجود، ليجعله عدما. والوعى إذن هو رغبة الموجود لذاته فى محو عدميته بملأها بالموجود فى ذاته. وهذا هو السبب فى أن الوعى يرى الوجود فى كل مكان فى حدود ماهو غائب فيه، مثل مايرى المرء المقهى على أنه المكان الذى فيه غاب عنه صديقه. ويكون وعينا بالمقهى على أنها شئ بقدر ما تتأبى على رغبتنا أن تملأ لا شيئية غياب بيير. ويكون وعينا بالمقهى وكأنها لنا وكأنها ما ينقصنا، ولكنها مع ذلك تأبى أن تستسلم لنا لتتركنا برغبتنا الوجودية الأولية دون أن تشبع.

فالآخرية باختصار هى الموضوع الذى نريد أن نأخذه إلى داخلنا كوسيلة للقضاء على دودة العدم الملتفة بداخلنا. ولكن كوننا نرتبط ديالكتيكيا بالآخرية تبدو لنا على أنها آخر بالقدر الذى نكون فيه نحن عدما أو لا شيئا. وعلى ذلك فإن قتل الدودة يعنى أن يموت الوعى معها وإذا لم يكن هناك وعى فليس هناك آخر. ولكن طالما كان هناك آخر فهناك تلك الرغبة التى لا تنقضى ولا تشبع وهذا التشوق القلق للآخر.

ونستطيع أن نصل إذن بهذا إلى نتيجة مبدئية تتعلق بقدر مساهمة سارتر لتحليلنا لمشكلة الموت. فلقد حاولنا خلال فصول الكتاب أن نشير إلى أن الموت يواجه الوجود الإنسانى فى صورة إدراك لعدم الاتصال أى للانفصال. وبسبب ما يعنيه هذا الأدراك من تهديد فأنه يتحدانا لأن نكتشف رؤية للاتصال. وفى العرض الحديث للموضوع (أى فى التراث الذى بدأ من ديكارت) فإن أزمة الانفصال تفهم فى حدود الذات والآخر، وبمعنى آخر أنها أزمة للمتعالى. فأن أموت يعنى أن لا أكون متصلا أو أن أصبح آخر لم أكنه وأن أصبح متعالى على ذاتى. ولكن فى نفس الوقت فإنه إذا كان عدم الاتصال أو الآخرية تمثل تهديدا فقد تبينا أيضا أن تهديد الموت له ضده الذى يبعث الفزع. فإذا لم يكن هناك إلا اتصالا أى إذا لم يكن هناك إلا الذات بدون آخر وبلا متعالى فإنه لن تكون هناك حياة. فالذى تلقناه إذن بعبارة أخرى أن الموت يتحدانا لنجد طريقا تستطيع فيه الذات أن ترتبط بالآخر الذى هو آخريتها الخاصة دون أن تقدم على الغائها أو أن تختفى فيها. وتعلمنا أننا لا نستطيع أن نعرف أننا بشر أو أن ندرك انسانيتنا حتى نعرف وندرك ماذا يعنى أن تكون فانين.

وفى ضوء هذه التأملات نستطيع أن نرى لم كانت معالجة سارتر لمشكلة المتعالى ذات دلالة وأهمية فى ذاتها. فلكى يوقف سارتر اختفاء الذات فى الآخر الذى يحدث عند هيجل باستخدامه للديالكتيك نجد سارتر يقصر الديالكتيك على وجود الذات الفردية فى صورة الوعى. وحيث كان الوعى عند هيجل فى الديالكتيك كمجرد لحظة فى تكشف المطلق عن ذاته فإن سارتر يحاول أن يدلل بقوة على أن الوعى هو الديالكتيك. فهو الديالكتيك بمعنى أنه الرغبة والتشوق الذى لا يتوقف ولا يشبع للآخريه. وبمعنى آخر فإن الوعى هو شهوة لا تنطفأ ولا تهدأ للموت. وإذا كان الوعى هو ما تقوم به الحرية فإن هذا يعادل قولنا أن طبيعة الحرية هى فى البحث عن تحطيم نفسها. ولا بد أن ننظر الآن كيف يستطيع سارتر أن يرفع عنا هذا التناقض .

* * *

ولقد لاحظنا بالفعل أن الفرد عند سارتر يحيا كغريب فى الكون، أى غريب لا تؤدى به كل علاقته مع الموجود إلى أن يكون قادرا على أن يجد وحدة مع الوجود بل أن يقضى عليه بالعدم. فالفرد عند سارتر ليس له بيت فى العالم بل لا ينتمى إلى أى مكان وليس فى أى مكان. وتلك كانت تجربة روكنتين فى رواية الغثيان. وفى تلك الفقرة القصيرة التى اقتبسناها من هذه الرواية سابقا نجد الراوى يتحدث عن رؤيته للالزومية الأشياء أنها كانت مفزعة. فتتذكر أنه يقول أنها « جعلتنى مبهور الأنفاس». ولنا أن نتساءل لماذا تحدث الغربة هذا الخوف. والواقع أن سارتر كان يعنى بهذا ماهو أكثر من الخوف. فهو حريص أساسا على أن يدلل على أن الحرية تبعث على

التلهف والحصر النفسى angoissc فى أنفسنا. وحيث أننا أحرار حرية مطلقة فاننا لا نخلص أبدا من هذا الشعور. ووجوده الدائم هو اشعار لنا بحريتنا.

وطبيعة هذا الحصر النفسى والقلق ولكونه لا مهرب منه تتبدى واضحة إذا ما نظرنا فى مسألة أن العدم الذى يجعل الوعى ممكنا لا يمكن أن يتأتى عن شئ من الخارج إذ سيكون حينئذ شيئا يفرض نفسه فى وجودنا. فالعدم لا يمكن أن ينشأ إلا من داخل وجودنا الشخصى فيى اطلاقيته. فهو ينشأ مع وضعنا لوجودنا موضع السؤال وليس هذا السؤال فى حدود المعرفة كما حدث مع تساؤل ديكارت ولكن فى حدود وجودنا كله. ومثل هذا الشك الجذرى هو ما يسبب القلق والحصر النفسى، فهو الفزع من أن نصبح لا شئ. وليس ذلك بفعل فاعل آخر بل بفعل فعل من أفعال ارادتنا الحرة (١٧).

ولاشك بالطبع أن هذا النوع من سؤال الذات لا يحدث إلا على أساس من الوعى بالذات، بل فى الحقيقة فإن الوعى بالذات هو ما يجعل مثل هذا السؤال للذات مؤكد الحدوث. ولقد لاحظنا أن الوعى بالذات يقضى على تموضعنا بالمعنى المكانى (فهو يرينا أننا لسنا فى أى مكان). بل وهو يجعل أيضا تموضعنا الزمانى مستحيلا. وتلك نقطة صعبة ولكنها هامة فى فكر سارتر. فمن هذا سوف نرى أننا فى حريتنا أحرار أيضا حتى من ماضينا نفسه. فلاشك بالطبع أن لنا ماضى ولكنه ماض فقط بالنسبة للوعى، فهو ماضى فقط طالما كنا على وعى بأنه لم يعد حاضرا. فليس الماضى سلسلة لحظات توجد حاليا فى حال آخر من أحوال الزمن خارج حدود وعينا، لأنه إذا كان ذلك فسيكون ماضيا لأى أحد وليس ماضيا لشخص بالذات. ولهذا فمن الممكن لى من خلال الوعى أن أرى نفسى الآن كما كنت ولم أعد أكونه. وهذا فى الواقع ما يعنيه سارتر عندما يقول إنى أكون ماهيتى، مستعيرا فى ذلك تصورا لهيجل، وإن كان هذا الأخير قد صاغة فى عبارة فيها لعب رشيق على الكلمات حيث قال: Wcscn ist was gewcscn (الماهية هى ماهو قد كان). فإذا كنت أرى نفسى مدرسا لأولئك الطلبة أو صديقا لهؤلاء الأشخاص، أو والدا أو زوجا لهذه المرأة، فانا فى كل هذا أنظر إلى نفسى وفقا لما كنته. فانا إذن لا أستطيع أن أكون أى من هذه الأشياء فى الحاضر. أى أننى لا استطيع فقط أن أكونها إلا فى حدود اننى لم أعد أكونها(١٨)، وأن يكون لى ماضى لا أعود استطيع أن أكونه، فهذا صورة من صور الحرية الإنسانية ،والحرية هى أن يضع الانسان ماضيه بحيث لا يكون قائما وذلك بافراز لاشيئيته (عدمه) الخاصه(١٩)،.

وهذه الفكرة المجردة إلى حد ما لها نتائج حاسمة بعيدة المدى وبعضها إيجابى وبعضها سلبى. فلننظر أولا فى النتائج السلبية. فمع القلق الذى يصاحب اكتشافى لحريتى الخاصة أبدأ فى

البحث عن طريق يلغى هذه الحرية لمجرد أن أتجنب القلق واهرب منه. وأقرب الطرق يسرا للهرب هو إلى ماهيتى، أى أن أكون ما كنته - فأغفل واقعة اننى لم أعد مدرسا أو أبا وأبدأ فى الاعتقاد والإيمان باننى فى الواقع كل من هذه الأشياء. ويطلق سارتر على هذه المحاولة للهرب من الحرية مصطلح « الإيمان السئ(٢٠)، .وهو يستخدم مصطلح الإيمان هنا لاننى إذا أردت أن أكون ماهيتى فعلى أن أومن بها إيمانا فعليا. ويقول مدللا على ذلك أن الإيمان يتطلب دائما الوعى، فمن الواضح اننى لا أستطيع أن أومن إذا لم أكن واعيا أننى أومن. فإذا كان الإيمان واعيا فأنا سأكون على وعى كامل باننى أومن بشئ على أنه واقعى وهو ليس كذلك، أى أننى أنظر إلى نفسى على أننى شخص لم أعد أكونه. بل وعلاوة على ذلك فإن الإيمان فى حد ذاته متناقض ذاتيا. « فإن يؤمن المرء يعنى أنه يعلم أنه يؤمن فإذا كان يعلم أنه يؤمن فمعنى هذا أنه لم يعد يؤمن(٢١)». ولهذا فاننى إذن بلا عذر، إذ لا أستطيع أن الوم أحد على إيمانى السئ. وأنا مسؤول تماما عن أعمالى. فإذا كنت مؤلفا أو صاحب صناعة أو حانوتى أعد جثث الأموات للدفن فليس هذا لأن أحدا قد خطط لى أن أكون واحدا من أى من هؤلاء ولكن لأننى قد اخترت ذلك. فانا لا أستطيع أن أكون ما أنا إلا بحرية، ولهذا فإن كونى ما أنا يعنى دائما أن أكون فى حال أستطيع أن لا أكونه. وفى عبارة أخرى يمكن القول أن الإيمان السئ يقع أو يحدث عندما يتخلى الموجود لذاته عن ذاته ويتخذ طريقا للهرب فى الموجود فى ذاته. فالموجود فى ذاته يطرح نفسه دائما على أنه ماض أى شئ قد كان. وطالما أدرك نفسى على النحو الذى قد كنته فانى أصبح موجودا فى ذاته. وهذا سبيل لإخلاء الوعى من الديالكتيك الذى لا يتوقف والذى يظل يرد المرء عائدا إلى لا شيئيته.

فإذا كان هذا الجانب السلبى للحرية بالاشارة إلى الماضى هو من باب الإيمان السئ، فما هو إذن الجانب الإيجابى؟ فإذا ما وضعت الماضى على أنه لم يعد قائما بأن أفرزت عليه لا شيئيتى الخاصه فإن هذا يعنى أن الماضى لا يعود له قوة أو سلطان على. فانا لست مرغما على أن أكون ماحدده الماضى. بل فى الواقع فإن الماضى لا يستطيع أن يحدد شيئا. فليس هناك مقدور محتم ولا ضرورة تاريخية لا مهرب منها، وليس هناك تضحية بجيل من جيل آخر، وليس هناك تراث معوق أو تراث يكبت سواء كان تراثا نفسيا أو ثقافيا. فإذا كان هناك من يلام فليس هناك للمرء إلا نفسه ليلومها على إيمانها السئ والأمر كذلك مع الماضى فلا يمكن أن يلام على أى شئ كان. وفى مسرحية سارتر الذباب التى كتبها خلال الاحتلال النازى لفرنسا، والذى لاشك كان زمانا حكم فيها التاريخ على أطفاله وغلبهم، فإن سارتر يقدم مثالا لهذا النوع من الحرية التى يتحدث عنها ممثلا فى بطل روايته المسمى أو رستس. فعندما قام اورستس Orestes بقتل امه كليتمنستر Clytemenstra وعشيقها Aegistus متحديا بذلك أحكام الإلهه فإن كبير الالهه زيوس يبعث ورائه بالذباب (حوريات

الانتقام) كرمز لتعذيبه على جريمته ولكنه عندما يتبين أن ليس للذباب أى تأثير عليه فإنه يصرخ مهزوما « ليس حتى للآلهه أى سلطان على الرجل الحر(٢٢) ». فأورستس ليس خاضعا لفعل أو عمل الآلهه التى هى فى هذه الحالة معادلة لفعل التاريخ وذلك لأنه قد اختار أن لا يكون ماقد كان بل أن يكون ماهو.

وهذه الحرية المطلقة بالنسبة للماضى وكون الماضى لا سلطان له علينا إلا بقدر ما نجعله ماضيا لنا، قد سمحت لسارتر أن ينكر أن هناك « ضحايا أبرياء» ولننظر فيما يقوله فيما يلى : « ليس هناك أية مصادفات فى أية حياة، وأى حدث فى المجتمع ينفجر فجأة ويجعلنى مشمولا فيه متأثرا به فإنه أيضا لا يأتى من الخارج. وحتى إذا جندت فى حرب فهذه الحرب هى حربى أنا، فهى على صورتى وأنا استحقها. وأنا استحقها أولا لأننى أستطيع فى كل الأحوال أن أخرج منها إما بالانتحار أو بالهروب من الجندية. وهذه الإمكانيات الأخيرة هى ما يجب أن تكون ماثلة أمامنا كلما قام سؤال حول موقف يواجهنا. ولأننى لم أخرج منه فانا إذن قد اخترته (٢٣)». وليس مثل هذه الدعاوى نادرة فى أعمال سارتر فهو بكل جرأة يقول إننا حتى أحرار فى السيطرة على عواطفنا وانفعالاتنا. فقد نختار حتى أن يغمى علينا فى مواجهة خطر داهم (٢٥)».

ويخيل لى هنا أن سارتر قد تجاوز حدوده بمبالغته فى أستخدام فكرة جيدة. فقد يجوز لنا أن نسأله هل نحن أحرار أيضا فى ماضينا بالنسبة لتراث الجنس الذى نحن منه أو الفترة الزمنية التى ولدنا فيها، فلماذا لا أستطيع مثلا أن اختار أن أكون أمرأه فارسيه فى قرية من قرى العصر الوسيط ؟ ولكن سارتر كان مستعدا لمثل هذا الأعتراض على مذهبه فى الحرية المطلقة وكانت اجابته بسيطة وإن كانت فعاله. فيقول اننا لسنا أحرار أن نضع ماهيتنا كما نريد ولكنا أحرار أن نصنع بها ما نريد فقد لا نستطيع أن نغير الماضى ولكننا نستطيع أن نغير معناه ودلالته. وليس هناك نهاية لعدد التغييرات التى نستطيع أن نجريها على نتائج الماضى على المستقبل. ونرى سارتر حريصا هنا على أن لا يقع فى ما أسماه هيجل « اللانهائية السيئة» وذلك بأن يؤكد أن مثل هذه الحرية تعنى أن نواصل احداث تغيير بعد تغيير بدون توقف. ولكنه بدلا من ذلك يقول، حقا أن ليس هناك موقف لا نكون فيه أحرار أن نفعل شيئا حتى ولو كانت هناك أشياء لا يمكن عملها. فانا لا أستطيع أن أغير جنسى أو اننى رجلا أو أمرأة ومع ذلك فإنه لا ماضى الجنس الذى انا منه ولا الجنس الذى أنتمى إليه ذكرا أم أنثى بقادر أن يحشرنى بداخل ذاتى حتى لا أستطيع أن أفعل تجاه الأمرين أى شئ. وعلى هذا فليس هنا وضع أو موقف ممتاز أو مفضل. ونعنى بهذا أنه ليس هناك

موقف يمكن فيه للمعطيات أن تسحق بثقلها الحرية التى تقوم فيه بما هى كذلك، وعلى العكس أيضا فليس هناك موقف يكون فيه الموجود لذاته أكثر حرية منه فى مواقف أخرى(٢٦).

وهذه النقطة الأخيرة التى تمثل اللانهائية الحقيقية للحرية هى ما تمدنى برباط غريب فى وثاقته بالعالم من حوالى أو بمعنى أصح ما يسميه سارتر بشكل متصل موقفى My Situation وليست حريتى هى فى أن أكون بارعا خفيفا فى تجنب ما يقبل على من قوى التاريخ أو أن أكون دائما مستبقا بمهارتى وحسن حيلتى للكوارث وذلك بأن أجد لنفسى دائما مهربا بديلا عن تحملها. نعم لا تعنى حريتنا هذا بل على العكس فانها تعنى أننا دائما مسؤولين عن كل ما يحدث لنا حتى عن الحرب التى تقع علينا دون أى انذار مسبق فهو يقول « إننى لم أعد فى حاضرى أميز بين الاختيار الذى اتخذه لنفسى وبين الاختيار الذى أتخذه للحرب .. ففى هذه الحرب التى اخترتها قد اخترتها لنفسى يوما وراء يوم وقد جعلتها حربى بما أخترته لنفسى. فإن كانت ستصبح أربعة سنوات فارغة فأنا الذى اتحمل المسؤولية عن هذا (٢٧)».

ولكن ألا يزال هناك معنى غامض شيئا ما فى هذا القول : فما هو على وجه التحديد ما أخترته عندما اخترت نفسى كما يقول مثلا فى حالة الحرب؟ لقد رأينا سابقا اننى لا أستطيع أن اختار ماهيتى التى هى ما كنته لأن هذا يلقى بى فى وضع ممارسة الإيمان السيئ وعلى وجه التحديد فانا لا أستطيع أن أختار الحاضر ولكن استطيع فقط أن أختار فى الحاضر. وهذا يعنى أن ما أختاره هو المستقبل، فأنا أستطيع أن أسقط الحاضر فى المستقبل فى صورة إمكانية هى بشكل محدد إمكانية لى. ويشير سارتر إلى هذا بما يطلق عليه « المشروع الأساسى Fundamental project » بمعنى أنه غاية أوجه إليها أفعالى الحاضره. فإذا لم يكن لى هدف وإذا لم تكن هناك قصدية فى أفعالى، فهى إذن ليست أفعال على الأطلاق بل مجرد حركات(٢٨)». وبالقدر الذى أكون فيه فاعلا قائما بعمل يكون لدى مشروع أساسى حتى وإن كنت على غير وعى مباشر به. فلا يمكن للغايات أن تفرض على ولا يمكن لأى شئ أن يصنع قصديتى. فليس للوجود الإنسانى طبيعة داخلية تحدد له غاياته. « فهذا الوجود يختارها وبهذا الاختيار نفسه، يضفى عليها وجودا متعاليا على أنها الحدود الأخيرة لمشروعات هذا الوجود(٢٩)».

ولكن سارتر يواصل شرح هذا المشروع الأساسى للفرد بأن يقول أنه لا يوجه فقط أفعالى بل إن اختيارى للغاية أو الهدف منه يجعل العالم يتكشف « عبر سلوكى». وهو يعنى بهذا اننى إذا ما وضعت أمامى هدفا أو غاية ولتكن مثلا أن أجعل من نفسى جراحا شهيرا للأعصاب فإن العالم يتبدى لى على أنه المكان الذى أسعى فيه لتحقيق هذا الهدف. فإذا حدث وتعرضت لحادث تقطعت

بسببه أوتار الأعصاب فى يدى فانى أرى وكأن العالم بالنسبة لى قد أنتهى. وتلك تجربة شائعة. فكثيرا مانجد أنفسنا وقد قضى على أحلامنا أو تهاوت خططنا نتيجة لكارثة غير متوقعة. وعند ذلك فإن حقيقة أن الغاية التى أخترناها كانت بمحض اختيارنا الحر قد تخفى علينا نتيجة للتجربة التى مررنا بها بطابعها الذى يفقدنا الاتجاه. ومثل هذا ما يحدث خاصة فى حالة الحزن الشديد الذى نعانيه عندما يموت شخص كان مرتبطا ارتباطا حميميا بحياتنا. فمن شعورنا بالثكل قد نحس وكأن عالمنا قد تحطم بل وقد نراه لم يعد من الممكن البقاء فيه. ولكن لانني أنا الذى أخترت هذا الهدف بداية فقد أستطيع أن اختار غيره. والواقع أن سارتر قد أراد أن يدفع بهذا المعنى إلى أبعد من هذا ليقول أن هذه الانقلابات المفاجئة فى أمورنا ليست بمفاجآت حقا بل ولا حتى حوادث لأننى أنا الذى وضعت نفسى - بحريتى - فى الوضع التى يمكن أن تحدث لى فيه. وعلى هذا فأنا مسؤول تماما عنها ولا أستطيع بأى حال أن استخدمها كاعذار لى لكى لا أعمل وأتوقف عن الفعل.

وفى هذا المفهوم « للمشروع الأساسى» إذن نجد أكمل عرض لنظرة سارتر إلى الحياة على أنها حرية مطلقة. ولقد لاحظنا فيما سبق أن اختيار غاية أو هدف يضفى على الوجود الإنسانى « حدودا خارجية». فهل هذه حدود علينا أن نحيا فى حدودها؟ سارتر يقول لا، إنها حدود نعيش بداخلها ولكن هذا لأننا قد اخترنا ذلك. فكلما أردت فأنا قادر على أن أدفعها إلى ماهو أبعد أو أن أجذبها حتى تضيق على. ولكن الأمر الجديد بالنظر فى هذه الحدود التى اختيرت بحرية والتى يقول عنها سارتر أن لها « وجود متعالى» هو أنها مهما اتسعت أوضاقت فإنها تعنى أننى قد أقمت حدودا متعالية لوجودى الراعى وأننى لا أستطيع أن أمضى إلى أبعد منها بل لقد لا أستطيع أن أبلغ حدود وجودى. وبمعنى آخر فأنا أسير لحريتى. « وأنا مقضى على أن أكون حرا. وهذا يعنى أنه ليس هناك حدود يمكن أن تقدم لحريتى إلا الحرية ذاتها أو إذا أردت، فنحن لسنا أحرار لأن لا نكون أحرارا(٣٠)».

ويعرض لنا فى بعض كتابات سارتر ما يبدو فيه وكأنه يوحى بأن هناك مجال واحد تكون فيه حريتى محدوده وهذا المجال هو فى علاقتى مع الآخر فى صوره أنه وعى آخر. فمن أحد فقرات كتاب « الوجود والعدم» وهى فقرة تعد أكثر فقرات الكتاب استشهادا بها نجد سارتر يصف، بقدر كبير من الحيوية، تجربة وقوع المرء تحت تحديق وتفرس شخص آخر ويتحدث بالذات عن تجربة الاحساس بالخزى من الآخر.

وتقع أهمية هذه الفقرة الطويلة والتى هى مع ذلك ميسورة للقراءة ومسلية فى محاولته بيان أنى عندما أصبح واعيا بأن شخصا آخر ينظر إلى فإننى أجد نفسى مواجها بوجود آخر غير

الوجود المتعالى المصمت للموجود فى ذاته، فأنا فجأة أجد نفسى فى محضر آخر ليس من حيث هو موضوع بل من حيث هو ذات (٣١). فأكون حينئذ على وعى بنفسى كما يرانى آخر وكأننى أرى نفسى ولكن من جهة ذات أخرى. وهذا يكون بمثابة أننى أرى ما هيئى التى لست إياها عن طريق شخص آخر لست أيضا إياه. ويشير سارتر هنا ليقنع القارئ بما يقول بالتجربة العادية المألوفة التى يشعر فيها الشخص أن نظرة الآخر المحدقة المتفرسة فيه تحصره وتحده بشكل حاد قاطع. ويقدم لنا كمثل على ذلك شعور الشخص عندما يضبط يسترق النظر من ثقب مفتاح لباب فإذا ما فتح الباب فجأة واكتشفت راكعا أمام الثقب فاننى أشعر فجأة ودون أن يكون لى حيلة فى ذلك أننى قد حوصرت وحددت بنظرة هذا الشخص الواقف على رأسى.

ويوحى هذا الموقف أنه عندما يكون الحد المتعالى لوجودى هو « مشروع أساسى» فى صورة الموجود فى ذاته والذى اخترته بحرية فانه فى الواقع يكون قابلا للتغيير على نحو لا نهاية له. اما إذا كان كما هو الحال فى هذا الموقف هو ذات أخرى أو موجود آخر لذاته فاننى أكون أمامه لا حيله لى ولابد أن تنقص لذلك حريتى. ولكن سارتر لا يطرح هذه المسألة ليكشف عن أى نقص فى إطلاقية الحرية بل أنه يهدف على العكس أن يدلل على ضمان أنها مطلقة. فان أكون على وعى بالآخر كذات فإن هذا الوعى لا يزال مع ذلك صورة من الوعى ومن حيث هو كذلك فهو لا يزال إذن مشروطا محددا بلا تموضع الوعى بالذات. فعلى الرغم من أن نظرة الآخر المحدقة فى قد حصرتنى وأنا منحنى أمام الباب المفتوح فاننى سأكون مع ذلك على وعى بأننى خجلان أشعر بالخزى. ولكن هذا لن يكون إذن تحديدا لحريتى بل جعلها أكثر وضوحا وظهورا وذلك لأن الوعى بالذات الحاد والمصاحب للشعور بالخزى يظهر فيه على نحو لا يمكن إنكاره أننى لا يمكن أن أكون الخجلان والذى ينظر فى الآن نفسه. فإذا كان وعى الشخص الآخر (أى حريته) قد حد منى وحصرنى فليس ذلك إلا لاننى بحريتى قد حصرت نفسى وحددت منها. بل فى الحقيقة قد كنت أنا الذى بتلقائية قد تسبب فى أن يوجد هذا الآخر على أنه ذات. وعلى هذا فإن النتيجة المترتبة على ادراج مسألة الوعى بالآخر المتعالى من حيث هو ذات فى هذا الموضع، هو التأكيد على نحو أكثر قطعا على سجن الوجود الإنسانى داخل حريته هو نفسه*.

* ويدلل سارتر بشكل قاطع علي أن حضور الآخر علي أنه ذات ليس واقعه انتولوجيه بل أمر محتمل عارض وذلك بمعني أننا لا نستطيع أن نستنتج أو نستولى على وجود أشخاص آخرين من مجرد التركيب الشخصى لوجود الشخص. فكون أن هناك اشخاص آخرين هو أمر لا ينسب إليه إلا أنه أمر حادث قد وقع. وقد تبدو هذه النقطة قليلة الأهمية فى سياق نقاشنا هذا ولكن تفكير سارتر حولها وكذلك نتائج نظريته فى الحرية تمثل أكثر نقاط تفكيره ابتعادا واختلافا مع تفكير هيدجر.(المؤلف).

وعند هذه المسألة على وجه التحديد نستطيع أن ندرك التناقض الذى وصفناه سابقا وأن نستشعر قوة قبضته وهو يسقط مدبرا ما يزعمه سارتر حول الحرية المطلقة . فهذا التناقض هو فى رغبة الحرية أن تحطم ذاتها وهى رغبة، لابد أن نستغرب، أنها ليست حرة لتحقيقها.

فعندما استعار سارتر الديالكتيك الهجلى لمعالجة مسألة الآخر، وعندما قصر هذا الديالكتيك على الفرد فى صورة وعيه فإن سارتر يكون بهذا قد عرف الحرية على أنها ضديه الفرد لذاته. فالحرية تكون إذن الرغبة التى لا تنتهى لدى الوعى فى أن يدفع بذاته ليخرجها عن الوجود.

حقا أننا كأفراد أحرار لنا (بل ولابد لنا) أن نضع حدودا نعيش داخلها واننا نستطيع أن نغير هذه الحود فى أى وقت. ونحن فى هذا أحرار حرية مطلقة بمعنى أن أحدا لا يستطيع أن يفرض علينا الحدود من الخارج. ومع ذلك فلابد لنا أن لا نغفل أنها تظل مع ذلك حدودا وأنها تقوم كدليل دائم على أن الحرية الانسانية هى تحديد مضاد لذاتها. ففى مفهوم سارتر للحرية لا يمكن أن يكون معناها القدرة على الحياة مع اغفال أو اسقاط الحدود. فنحن على العكس أحرار لاننا فى موضع الضد لأنفسنا.

وقد لا تبدو هذه الضدية للذات فى الوعى فى الظاهر أمرا إشكاليا غير أننا إذا تعمقنا فى النظر إليها فسنجد لها تأثيرا مدمرا على فلسفة سارتر فى مجموعها وعلى وجه الخصوص على فهمه للموت. فضدية الوعى للذات يكون من تأثيرها أن نصبح منغلقين عن كل آخرية . فدعوى سارتر المسرفة بأننا نختار حتى الحرب بل وأننا بمعنى «ما نختار حتى أن نولد» تصدر عن اقتناعه الفلسفى العميق بأنه ليس هناك شئ مهما كان يمكن أن يعرض الحرية الانسانية للخطر. ولابد أن نتذكر هنا أنه وصف الحرية بأنها قدرتنا على أن نختار « مشروعنا الأساسى» أو الغاية أو الهدف الذى نتحرك نحوه فيظهر لنا العالم كله فى ضوئه. فعلى الرغم من أننا قد لا نستطيع أن نمارس قدرا واسعا من الحرية فى داخل مشروعنا الأساسى (فقد يكون هناك أمورا ليست قليلة مما قد أفشل فيها إذا كنت أريد أن أصبح جراحا ناجحا للأعصاب) إلا أننى أستطيع دائما أن اختار مشروعا رئيسيا آخر حتى تحت أكثر الظروف صعوبة وتطلبا. ولكن استخدامه أمثله مثل الحرب أو الميلاد فإنها قد ترتد عليه إذا أنها بمثابة قوله أنه حتى فظائع الحروب ومصادفات الميلاد لا تستطيع أن تفرض آخريتها على داخل وعينا. فالآخرية عنده تنبع فقط من الداخل. ونظرا لما يقوله عن ضدية الذات المتضمنة فى الوعى، وعن أنها صفة مطلقة فليس هناك إذن ما يمكن أن يضاد الوعى إلا الوعى نفسه. ولكن هذا يفرغ الحرية تماما من معناها. فالحرية بهذا المفهوم ليست إلا حركة فى

فراغ وإيماءه ضخمة لا موضوع لها واعصار عاصف ومع ذلك لايحرك شيئا إلا ذاته. فهى حرية لأن لا تفعل شيئا.

أما الذى دفع بسارتر، وهو فيلسوف الحرية، لأن يصور نفسه داخل هذا الركن المنعزل فإنه أمر يبعث على السخرية إذ أن ما دفعه إلى ذلك هو بالذات الأمر الذى يعد أكثر استراتيجياته الفلسفية جرأة، وهو أنه قصر الديالكتيك على الموجود الفردى. وهو قد قصد بذلك أن يستبقى للفرد حريته الحقيقية فى علاقة وجوديه مع الآخرية. أما هيجل فلم يتوقف عند الفرد بل بين كيف أن الفيض الديالكتيكى وهو يصدر عن الوعى يحمل معه كل الجسور التى قد تعيقه أو تمسك به حتى يقضى ويستبعد كل صورة من صور الآخرية. ليرد كل الوجود إلى الروح المطلقة التامة التوافق مع نفسها. والروح المطلقة حرة حرية كاملة حيث ليس هناك أى شئ يضادها غير أن هذا يعنى بالطبع أن الديالكتيك قد بلغ نهايته فلم يعد هناك أية آخرية أخرى لم يتم التغلب عليها. أما عندما قرن سارتر على العكس من هيجل بين الديالكتيك ووعى الموجود الفرد فلم يعد أمامه من آخر إلا ذاته وبذلك كان مقضيا عليه أن يظل يلتهم ذاته بلا نهاية مثل هذه التنين الأسطورى أوروبوروس Ouroboros الذى يحيط بالخليقة كلها بينما يتغذى على نفسه ويلدها. وهكذا فإن حرية سارتر الديالكتيكية هى نموذج للتناقض ذاته: فإذا كانت الحرية هى أعمق تشوقنا لأن نكون الآخر فاما أننا سنفشل فى تحقيق هذه الرغبة وعند ذاك لا نكون إذن أحرارا وإما اننا سننجح وفى هذه الحالة فاننا نبطل أن نوجد على الاطلاق.

والملفت للنظر هنا أن سارتر لم يكن غافلا عن هذا التناقض إلا أنه لم يكن أيضا منزعجا منه. فهو يقرره هو نفسه وإن كان ذلك بطريقة مختلفة وإن تميزت بطابعه المبتكر الخيالى، فهو يقول: إن الرغبة التى تصنع حريتنا هى رغبة فى أن نصبح الرب. وليست المسألة التى يثيرها هنا أن الرب هو وجود لا تقارن عظمته بنا وعلى ذلك فهو أبعد من قدراتنا ولكنه يريد أن يصل إلى القول باستحالة وجود الرب. ويتوصل سارتر إلى استحالة وجود الرب عن طريق تعبير بلاغى واسلوب جدلى ماهر ذكى. فهو يقتبس التعريف الذى صاغه فى العصور الوسطى القديس توماس الأكوينى والذى يقول إنه الوجود الذى ماهيته هى الوجود. فحسب تعريف سارتر لهذه الحدود المستخدمة فى هذا التعريف فإن مفهوم الرب يعتبر متناقضا تناقضا مباشرا. فالماهية، عند سارتر هى ما كان، أما الوجود فهو ماهو كائن، وعلى هذا فالصيغة المقدمة إذن تمثل الرب على أنه هذا الذى كان.

ولكن كيف تكون الرغبة الوجودية للوجود الإنسانى هى رغبة فى أن يصبح الفرد ربا؟ نذكر من عرضنا السابق أن ما يبحث عنه الموجود هو أن يملأ شيئيته بالموجود فى ذاته، ليصبح مصمتا محصنا ضد الزمن فلا يتغير. أى يكون مثل الرب. ولكن هذه الرغبة بهذا المعنى هى على وجه التحديد أن نصبح ماهيتنا أى ذلك الذى كناه. ولكن هذا كما لاحظنا هو ما أسماه سارتر «الإيمان السئ»، ولكنه أيضا كما كشفنا فى تحليلنا لنظرية الحرية الديالكتيكية هو رغبة فى فعل مالا نستطيع أن نفعله.

ويتبين بوضوح أن إلحاد سارتر المعروف ليس هو مجرد موقف فكرى خاص أو ميل شخصى قوى فهو يصدر فى ذلك عن النقطة المركزية فى كل اتجاهه الفكرى. فكما أنه يرى أن الوعى لا يمكن أن يصبح الآخر فكذلك على نفس المنوال يستحيل على الرب أن يوجد ولكن هذا فى نفس الوقت لا يثبط الرغبة فى أن يكون المرء ربا . وبما أن سارتر يريد أن يقيم التزامه بالحرية المطلقة على هذه الرغبة الخالصة التناقض فليس من المستغرب إذن أن تكون الصورة التى يرسمها للوجود الإنسانى هى صورة بالوان سوداء قاتمة. فهو يكتب عن هذا الوجود الانسانى قائلا: « إنه بطبيعته وعى شقى لا إمكانية لديه لتجاوز هذا الحال الشقى(٣٣)، وهذا الاحباط الذى لا مهرب منه والذى يصيب أعمق اشواقنا هو ما يؤدى بسارتر أن يختتم الجزء الرئيسى من كتابه « الوجود والعدم» بعبارته التى اشتهرت عنه : « الانسان هو عاطفة اشتياق لا جدوى منها (٣٤)».

كيف إذن نصف مساهمة سارتر الأخيرة فى تفهمنا لمشكلة الموت؟ لقد توصلنا سابقا إلى استنتاج ان الوعى هو شهوه لا تستريح أو تنطفأ للموت. ثم تبينا بعد ذلك أن هذا الأشتياق يطوى تناقضا « يقضى عليه» بأن يكون حرية لا يستطيع أن يفعل فيها شيئا إلا أن يكون مضادا لذاته. فهل هناك معنى إذن للحديث عن وعى أشخاص بأنهم يموتون؟ واجابة سارتر على هذا السؤال كما سنرى اجابة مدهشة.

ففى القسم المعنون « موتى» فى كتابه « الوجود والعدم» يكتب سارتر ملاحظا أن الموت ينظر إليه عادة على أنه نوع من الحدود. ومن طبيعة الحدود أنها تتجه فى أتجاهين، أحدهما للخارج نحو المجهول الغريب والآخر للداخل للمعروف والمألوف. ولكن سارتر يرى أن استعارة الحدود هى استعارة خاطئة لأن الموت هو دائما لا معنى له سواء نظرنا إليه من الخارج أو من الداخل واولئك الذين ينظرون للموت على أنه حدود تواجه الخارج نحو «ماهو غير انسانى» فإن سارتر يطلق عليهم الواقعيين The realists . فالموت هو بالنسبة لهم تلك اللحظة التى نمضى فيها صامتين إلى هذا «

الليل المظلم، على حد تعبير الشاعر ديلان توماس* أو، هذه التخوم البعيدة التى لم يعد منها أى مسافر، فى كلمات هاملت فى مسرحية شكسبير الشهيرة. ومشكلة الاستعارة هنا فى رأى سارتر هى كما يقول « ان نفس تصور ماهو غير إنسانى، هو تصور من صنع الانسان (٣٥) فـأولئك الذين ينظرون للموت على أنه تخوم تواجه الداخل أى المثاليون فانهم يرونه على أنه «الظاهرة الأخيرة للحياة والحياة الصامتة» . ويرى أولئك المثاليون أن الموت يكمل الحياة ويصنع خاتمتها: « فيصبح الموت معنى الحياة كما تصبح الدقة على الوتر الأخير معنى النغمة الموسيقية (٣٦)».

غير أن الخطأ فى هذه النظرة يقع فى افتراض أننا على نحو ما نستطيع أن نوجه أنفسنا جهة هذه اللحظة الأخيرة وأن نستعد لها على نحو يجعل منها قرارا عميقا لمعنى حياتنا. ولكن هذا الافتراض لا يعمل حسابا لأن الموت يأتى عندما يشاء لا عندما نريد. ويرى سارتر أن الوضع الانسانى فى هذه الحالة يمكن أن يوصف على وجه أدق إذا قارنا أنفسنا برجل محكوم عليه بالموت فيمضى ويعد نفسه بكل شجاعه للعقاب الأخير ويفعل كل ما يستطيع ليكون فى سلوكه على المشنقه سلوكا مشرفا ولكنه مع ذلك وفى هذه الأثناء يموت بوباء الانفلونزا(٣٧)».

فاستعارة الحدود تخفى أساسا هذا الطابع اللا عقلانى للموت. فهو يتأبى على العقل لأنه أساسا يأتى مصادفة ودون أى علاقة مع ما للحياة من أهداف وأغراض. وليس الموت هو نوع من الحدود لحياتى يمكن أن ألقى بنفسه عليه لاتجاوزه ولكنه حدث يفرض نفسه بنوع من القصدية السرية الخاصة به. « فليس الموت هو إمكانية لى كى لا أواصل تحقيق وجودى فى العالم بل هو على الأصح نفى ممكن دائما لكل ماهو ممكن لى وماهو خارج عن كل ماهو ممكن لى (٣٨)». «فالموت ليس شيئا أستطيع أن أتعامل معه بحريتى أو شئ أستطيع بحرية أن اصطرع معه بل ولا حتى أن أقبله بحرية لأن هذا الذى يأتى دون إنذار فيحرمنى من حريتى. إذن فهو ليس إمكانية بالنسبة لى بل هو ما يقضى على كل ماهو ممكن لى. ولهذا فطالما أن الموت لا يبدو فى الأساس من حريتى فانه يستطيع فقط أن ينزع كل معنى من الحياة (٣٩)».

وقد رأينا فى كل هذه المناقشة أن سارتر مصرا بالحاح على أن يؤكد على حقيقة أن الحرية هى التى تجعل للحياة معنى. فمعنى الحياة عنده أن لها مستقبل وانها نظرة للأمام وانتظار لما

---

* Dylan Thomas(١٩١٤ - ١٩٥٣) شاعر من ويلز صدرت مجموعة قصائدة عام ١٩٥٢ وأشهر اعماله مسرحية للراديو (١٩٥٤) والاشارة إلي بيت من قصيده للشاعر يرثى بها اباه ويقول فيه:

Do not go gently into that dark night
Rage, Rage against the dying of the Light

سيأتى. فالحياة على وجه التحديد هى الحرية فى استبقاء الحساب مفتوحا. والحياة هى إذن نوع من الانتظار لما هو « لم يقع بعد» وذلك فى مقابل إن الموت هو « كل ما أنجز وتم» . وعلى هذا فمن الضرورى لنا أن نعتبر حياتنا على أنها ليست مصنوعة فقط من التوقع والانتظار بل من توقعات هى نفسها انتظار لتوقعات وانتظارات (٤٠)».

فهل يكون سارتر بهذا قد أحيا من جديد تصور الحرية وادخله عاملا فى هذا العرض؟ لاشك أن الأمر يبدو وكأن الحرية التى وصفناها بأنها متناقضة فى ذاتها تستخدم هنا كأساس لمعنى الحياة. فهل يتحقق عنها ذلك؟ لقد وصفنا الموت بأنه هذا الذى يأخذنا بلا انذار مسبق، فهو لا يعرض لنا على أنه شئ يمكن لى أن أنازله بحريتى. فسارتر يستخدم الحرية هنا بوضوح بما يوحى أنها نوع من الهرب إلى الأمام والموت من ورائها مطبق على أعقابها، فهى محاولة لاستبقاء «الحساب» مفتوحا كى تتلاحق فيه اشارة « لم يقع بعد» تعقبها اشارة أخرى «لم يقع بعد» . ويجب أن نلاحظ إذن أن ما تلاشى فجأة هو أى معنى للوعى وهو يمد بحرية حدوده مستبقا نفسه كما يحدث فى « المشروع الأساسى» . فالموت ليس شيئا يمكن أن نتعامل معه عن طريق مشروعنا الأساسى. فلا نستطيع أن نحسب الموت كمخاطرة أو أن نخطط لنموت ببطولة أو فى استشهاد وليس ذلك فقط لأننا قد نموت أولا بالانفلونزا، بل لأن الموت ليس شيئا يمكن أن يختار.

فما هو الموت إذن؟ وجواب سارتر هو : « ليس إلا المعطى(٤١)»، ولكن ماهو المعطى؟ هو الموجود فى ذاته. والماهية. أى هذا الذى كان. فالموت، الموجود فى ذاته لا يعقل لأنه يحرمنى إمكانياتى وهذا الذى أقول عنه « لم يقع بعد» . فالأمر الذى له معنى إذن هو مجرد أن أكون حيا وأن أتحرك دائما للأمام. ولكن للأمام إلى ماذا؟ إلى الأمام إلى نهاية لا نستطيع أن نصل إليها. ويترتب على هذا التصور أن تكون الحياة هى مجرد الهرب من الماضى. ولايمكن أن يكون لها أى هدف آخر. فهى لا تستطيع أن تصل إلى مكان ما بالتحديد لأنها لا تستطيع أن تصل. ولا تستطيع إلا أن تواصل وأن تواصل. والحياة إذن ليس لها من قالب أو نموذج الا هذا المسار الذى سلكته مفزوعة خلال الأدغال العارضة لتاريخها الشخصى بالذات .ولا يكاد يكون من الممكن أن نعتبر مثل هذه الحياة ذات معنى بل أن اعتبارها « اشتياق لا جدوى منه» قد يكون وصفا أصدق وأكثر ملائمة.

ولقد عبرت فيما سبق عن رأيى فى أن فهم سارتر للموت هو فهم غريب مدهش. ونستطيع الآن أن نتبين لماذا؟ فلا يمكن لسارتر أن يرى فى الموت إلا أنه هذا الذى كان، فلا يمكن للموت أن يكون بأى معنى من المعانى قائم فى مستقبلنا. ولهذا فاننا لا نستطيع أن نختاره. ومن ثم فإن الوعى الذى هو اشتياق للموت (للماضى) مقضى عليه بالفشل فى اشتياقه فإذا ما حصل على ما

يريد لم يكن من الممكن له أن يكون ماهو. فطالما كنا أحرارا أى طالما نجحنا فى أن نمدع آخريتنا أن نمسك بأقدامنا ثابته فى عينية الماضى الذى لم يعد حتى ماضيدا، فلا يعود هناك إذن شئ أمامنا. ولكن ليس فى هذا أى نوع من الحرية.

ولا ينكر سارتر بالطبع أن الموت متقدم علينا « داخل الزمن» ولكن، كما رأينا، فهو يمكن فقط أن يكون متقدما علينا بمعنى أنه خلفنا (كماهيه، هذا المعطى) وعلى هذا فهو شئ لايمكن لنا أن نكونه. ولهذا السبب فكما أن الوجود الإنسانى لا يمكن له أبدا أن يبلغ ويلتقى بحدود حريته فهو أيضا بالمثل لا يستطيع « أن يكتشف فنائه (٤٢)». وكما أننى لست حرا لأن أتوقف عن أن أكون حرا فكذلك أيضا أنا « لست حرا لأن أموت» وإن كان سارتر يضيف إلى هذه العبارة عبارة أخرى وإن كان لا يفسرها وهى قوله « أنا فان حر(٤٣)». وهذه العبارة الأخيرة هى من أكثر عباراته إثارة للشك فيها.

فحقا اننى فان بمعنى أن كل شئ بعد حين سوف يكون ماضيا ولكن الماضى فى حدود تعريفه له يستدعينى كشخص موجود. وبعبارة سارتر فإنه يقول: « مادام الموت يفر هاربا من مشروعى لانه غير قابل للتحقيق فانا نفسى أيضا أفر هاربا من الموت فى مشروعى نفسه. وحيث أن الموت هو دائما وراء نطاق ذاتيتى فلا مكان له إذن فى ذاتيتى(٤٤)». وبعبارة أخرى فإن أكون واعيا تعنى أن أكون فانيا.

ولقد رأينا كيف أن مذهب سارتر فى الحرية قد أوقعه فى شباك الديالكتيك دون أمل فى الخلاص منه حتى لم يعد ممكنا أن نعتبر هذه الحرية حرية فعلا. وعلى هذا فاننا نخلص إلى نتيجة لا مهرب منها وهى أن الوجود الإنسانى بالنسبة لسارتر ليس حرا ولا فانيا.

ولقد كان مقصدنا من دراسة سارتر أن نتحقق إذا ما كان بمهارته واستخدامه النقدى لهيجل قد أستطاع أن ينتفع ويستفيد من نجاح هيجل فى ادراج الآخرية (أو الموت) إلى موضع المركز من الذات مع تجنب فشل هيجل الذى أفقده الفرد ونستطيع الآن أن نرى أنه على حين نجح هيجل فى أن يجد مكانا للموت فى بنيان الفكر وإن لم يترك مكانا للفرد، فإن سارتر قد نجح فى وضع الفرد فى بناء الفكر ولكن هذا كان على حساب جعل الموت موضوعا لا يخضع للفكر. فقد دلل هيجل على أن الموت ممكنا ولكنه لم يجد من يموت. أما نظرية سارتر فقد استنقذت الذات الفردية ولكنها حرمتها من إمكانية الموت.

وكلما نلاحظ فاننا وصفنا فى هذه الدراسة التحدى الذى يطرحه الموت أمام كل منا بانه مطالبتنا بالتغلب على الحزن والأسى Grief أى على رد الفعل الأشبه بالموت والذى تستجيب به الحياة للانفصال المتوقع وقد استطاع سارتر أن يقدم لنا صوره لا تنسى للوعى على أنه الحزن والأسى بذاته، وصوره للوجود الانسانى على أنه ثكل دائم وواعى بذاته. فنحن لسنا مقضى علينا بالحرية، بل بالحزن الذى لا ينقطع ولا راحة منه.

غير أن فشل سارتر هو فشل مفيد غاية الفائدة فى عرضنا ودراستنا المطولة لمشكلة الموت. فهو فى نهاية الأمر فشل رائع مضئ. فقد تلقنا منه أولا أن تلك المحاولة فى الفكر الحديث التى كانت موضع ترحيب واعجاب كبيرين لمعالجة مشكلة الآخر الذى لا يمكن اختزاله، ونعنى بها بالطبع الديالكتيك الهجلى، لم تنجح فى تحقيق المطلوب منها. فهى لم تفلح إلا فى تأكيد الموت على حساب الفرد أو تأكيد الفرد على حساب الموت. ولكن لما كان كل من هيجل وسارتر مفكر مكتمل البراعة فانه لا يحق لنا أن ننظر لحلول هذه المشاكل لدى المفكرين السابقين، ولكن علينا أن نتجه قدما إلى أولئك المفكرين الذين يكشف تفكيرهم عن ضرورة التوصل إلى نظرة مقنعة عن الفناء الإنسانى ومعرفة استحالة تحقيق ذلك عن الطريق الذى أتخذه سارتر وهيجل.

ولابد أن يسجل لسارتر أنه قد أدرك هو نفسه فشله فى السنوات التى أعقبت ظهور كتابه « الوجود والعدم» خاصة عندما بدأ التأمل والتفكير فى التكلفة البشرية الفظيعة للحرب العالمية الثانية. فهو يعترف أن « التلاحق السريع للأحداث قد حطم السد المقام للفردية (٤٥)، فهو لم يعد يستطيع أن يمنع الفرد وأن يحفظ له بوقار مكانته أمام القوة الفظيعة لأحداث التاريخ التى « استهلكت الرجال الذين استخدمتهم وقتلتهم بوطأتها وكأنهم مجرد أحصنة. فقد اختارت الممثلين الذين وضعتهم على مسرح الأحداث وغيرتهم تماما حتى نخاع عظامهم بالدور الذى فرضته عليهم وعند أقل تغيير تفصلهم مستغنية عنهم وتأخذ بدلا منهم آخرين جدد تماما (٤٦)».

ولقد تخلى سارتر بعد ذلك عن تحليله الوجودى لشؤون البشر ليستعيض عنه بالماركسية. وكان مقصده بوضوح أن ينسر ما للاخر من سلطان فعلى على حيوات أفراد البشر. وليس هنا مجال لتقييم هذه النقلة فى بؤرة النظر، إلا لأن نقول أن سارتر لم يتخلى مع ذلك عن المنهج الديالكتيكى الذى قد أخذه ماركس نفسه عن هيجل. وعلى الرغم من أن المكان الأول المفضل فى الديالكتيك قد أحتله بهذه النقلة الآخر الموضوعى بدلا من الذات الواعية فقد بقى مع ذلك التضاد الذاتى المتضمن فى الديالكتيك مع حركته الدائبة جيئة وذهابا والتى لا يمكن أن تسمح للذات أو للآخر أن يرتبطا فى علاقة تكامل دون أن يستوعب الواحد منهما الآخر فى نفسه.

وعلى هذا فلا بد لنا من أن ننظر إلى مفكرين آخرين. والشروط المطلوبة فيهم واضحة. فإذا كان التصور الجذرى فى فكر سارتر وهو « قصدية» الوعى (أى حقيقة أن الوعى هو دائما وعى بـ ...) قد أفضى به إلى الطريق المسدود باعتبار خلود الروح هو أمر لا يمكن تجنبه ولكنه يفضى مع ذلك إلى شكل دائم خالد فلا بد أن نجد مفكرا آخر تكون نقطة البداية لديه هى شئ سابق على الوعى. ثم علاوة على ذلك فما دامت الحرية عند سارتر قد أعتبرت هربا مندفعا دائما إلى الأمام نحو مستقبل فارغ أمام ملاحقه الفناء الذى هو دائما فى صورة الماضى فإن المطلوب أن نجد مفكرا يسمح للكائن الموجود بالحرية أن يتحرك قدما إلى مستقبل يقوم فيه الموت على أنه الأمكانية الخاصة بالفرد والتى يمارسها حرا.

Notes

1- Being and Nothingness, p. xlv.
2- Ibid., pp. lii. liv.
3- Ibid., p. liv.
4- Ibid., see pp. 554 ff.
5- Ibid., p. liv ff.
6- Ibid., p. liv .
7- Ibid., p. lx.
8- Ibid., p. lxi.
9- Ibid., p. lxi.
10- Ibid., p. lxi.
11- Ibid., p. 84.
12- Nausea, pp. 177, 174.
13- Being and Nothingness, p. 21.
14- Ibid., p. 11.
15- Ibid., p. 82.
16- Ibid., p. 565.
17- Ibid., p. 29.
18- Ibid., see p. 117.
19- Ibid., p. 28.
20- Ibid., see especially pp. 47-70.
21- Ibid., p. 69.
22- The Flies, Act II, Scene 2.
23- Being and Nothingness, p 554.
24- The Emotions: Outline of a Theory.
25- The same argument appears in Being and Nothingness P.445.
26- Being and Nothingness, p. 549.
27- Ibid., p. 555.
28- Ibid., p. 477.

29- Ibid., p. 443.
30- Ibid., p. 439.
31- Ibid., pp. 256 ff.
32- Ibid., p. 556.
33- Ibid., p. 90.
34- Ibid., p. 615.
35- Ibid., p. 533.
36- Ibid., p. 532.
37- Ibid., p. 533.
38- Ibid., p. 537.
39- Ibid., p. 539.
40- Ibid., p. 538.
41- Ibid., p. 547.
42- Ibid., p. 546.
43- Ibid., pp. 547 ff.
44- Ibid., p. 548.
45- Quoted by McMahon, Humans Being, p. 25.
46- Quoted Ibid., p. 27.

Bibliography

Hazel Barnes, Sartre (New Youk: 1973).

Joseph Fell, Emotion in the Thought of sarte (New Youk: 1965).

Marjorie Grene. Sartre (New Youk: 1973).

Thomas M. King, Sartre and the Sacred (Chicago: 1974).

Anthony Manser, Sartre: a Philosophical Study (London: 1966).

Joseph H. McMahon, Humans Being: The world of Jean-Paul sartre (Chicago: 1971).

Iris Murdoch, sartre (New Haven: 1953).

Arne Naess: Four Modern Philosophers: Carnap, Wittgensteing, Heidegger, and sartre, tr. Alastair Hannay (Chicago: 1968).

Maurice natanson, a Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology(the Hague: 1973).

Jean-Paul Sartre, Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology, tr. Hazel Barnes (New Youk: 1956).

----- the Emotions: Outline of a Theory, tr. Bernard Frechtman (New Youk: 1948).

----- Existentialism, tr. Bernard Frechtman (New Youk: 1948).

----- Nausea, tr. Lloyd Alexander, (Norfolk: n.d).

---- No Exit and Three Other Plays, tr. Stuard Gilbert (New Youk: 1955).

---- Situations, tr. Benita Eisler (Greenwich: 1965).

---- Transcendence of the Ego, tr. Forrest Williams and Robert Kirkpatrick (New Youk: 1957).

---- What is Literature ? tr. Bernard Frechtman (New Youk: 1949).

---- Words, tr. Bernard Frechtman (New Youk: 1964).

الموت من حيث هو إمكانية

- السـلـطـان

١٤ - فريدريش نيتشه*
١٨٤٤ ـ ١٩٠٠

ناقشنا فى فصل سابق ما قام به هيجل من إدراج الانفصال الذى يسببه الموت ليتكامل داخل الوجود الإنسانى. وقد استطاع بالإشارة إلى تركيب الوعى أن يبين كيف أن واقعية الموت هى ما جعلت الوعى ممكنا إبتداءا. وقد حقق هيجل ذلك بادخال الآخرية أو الانفصال إلى داخل الوعى. ولكى يشمل الآخرية فى الوعى فقد كان عليه أن يلجأ إلى مفهوم الديالكتيك الذى هو عملية متصلة من التوفيق بين الأضداد. على أن فشل هيجل كما أشار كثيرا من الوجوديين وغيرهم من الفلاسفة كان فى فشله أن يضع حدودا لشهية الديالكتيك التى تلتهم كل شئ وكأنها نهر يغير مع تدفقه مواضع كل شئ إلا نفسه ليصبح أخيرا بحرا كونيا واحدا. فهذه المرحلة الذى يسميها هيجل المطلق لا تترك للفرد مكانا فيها.

وقد أدرك سارتر جوانب القوة الكبرى وجوانب الضعف الأساسى فى تفكير هيجل وحاول أن يصحح ذلك بتعريف الوعى الفردى على نحو يجعل الديالكتيك مشمولا بداخله. ولقد نال سارتر قدرا مبررا من التقدير والمدح على براعته الفلسفية وإبداعه ومع ذلك فالواقع، كما لاحظنا فى الفصل السابق فإنه على الرغم من نجاحه فى حماية الفرد ضد الديالكتيك فانه لم يستطع أن يجعل واقعة الموت تندرج فى وصفه للوجود الإنسانى. وقد يكون السبب فى ذلك واضحا. فبعد أن قصر سارتر الديالكتيك على الوعى الفردى فقد استحال عليه أن يصف أى اتصال مباشر بين الفرد والآخريه الحقه. فليس للوعى عنده أى تضاد إلا مايصدر من داخل ذاته. لقد اعطى هذا لسارتر حرية

---

* ١٨٤٤ ـ ١٩٠٠ فيلسوف المانى وعالم بالدراسات القديمة وناقد للاخلاق المسيحية قدم فى كتابه «هكذا تكلم زرادشت» ١٨٣٣ ـ ١٨٩٢ تصورا « للسوبرمان» على أنه بطل عظيم الروح يتجاوز اخلاق العبودية المسيحية وتحركه عاطفه قويه نحو إراده القوة التى يوجهها نحو الابداع. ولفلسفة نيتشه تأثيرات أخرى كثيره فى العصر الحديث وإن كانت فلسفته قد استغلتها النازية للترويج لدعواها بتفوق الجنس الآرى.(المترجم)

الإفصاح عن فلسفة فى الحرية المطلقة للفرد ولكنها كانت على نحو ساخر، حرية عاجزة عن أن تفعل أى شئ لأى آخر إلا ذاتها. فهى حرية كاملة ولكنها أيضا حرية بلا أى سلطان تماما. فليست لها القدرة حتى على استبعاد نفسها. فالمرء بهذا المعنى مقضى عليه بالحرية على حد تعبير سارتر الشهير. ولهذا كنا على استعداد للاتفاق معه أنه نتيجة لهذا السبب «فالانسان هو تشوق لا جدوى فيه» .

ومع مواصلتنا النظر فى التفكير الغربى فى موضوع الموت فقد انتهى بنا ذلك إلى التساؤل إذا كان من الممكن وصف الوجود الإنسانى على نحو يكون فيه حرا وذا سلطان ومع ذلك ينظر إليه على أنه فانى. ولقد سبق لنا قبل ذلك أن رأينا أن ماليس حرا لايمكن أن يوصف بأنه حى– وبالتالى فانه وبنفس هذا الحكم لا يستطيع أن يموت. ولكن أن يكون المرء حرا دون أن يكون له سلطان على الآخر(كما يقول سارتر) فهذا يعنى أنه غير قادر على أن يموت وأما أن يكون حرا وذى سلطان لا يحد على الآخر (كما يقول هيجل) فهذا يعنى بالضرورة حذف وإنكار الآخر ومع ذلك يحذف فرديته هو نفسها، وسنحاول فى هذا الفصل أن نبين أن كلا من نيتشه وهيدجر يمثلان تقدما واضحا فى تفكيرهما عن الموت بالنسبة لسارتر وإن كانا قد سبقاه تاريخيا.

ولقد أشرنا قبل ذلك بإيجاز أن اهتمامات سارتر الفلسفية قد وقعت تحت تأثير حاسم من الفلاسفة الألمان الثلاثة: هيجل وهسرل وهيدجر. فهو قد أخذ عن هيجل البنيان الديالكتيكى للوعى على أنه المشكلة المركزية للوجود وأخذ عن هسرل المنهج الفنومنولوجى. أما تأثير هيدجر على سارتر فهو أكثر تعقيدا. فالواقع أن المامه بتفكير هيدجر رغم كل أسلوبه المعقد الذى أختار أن يعبر به عن تفكيره كان الماما قويا حادا بشكل خاص متميز ولاشك أن كتاب هيدجر « الوجود والزمن» كان دائما امام سارتر وهو يكتب كتابه « الوجود والعدم» بعد الكتاب الأول بعقد من الزمان تقريبا. ورغم ذلك فلاشك أنه مما يثير التعجب أنه قد عامل بقدر كبير من الاستخفاف الاتجاه المركزى الذى كان موضع الثقل فى تفكير هيدجر. فقد رأى سارتر بسرعة وبدقه أن هيدجر قد وضع جانبا أية أهمية لظاهرة الوعى ليترك المقام الأول لمسألة الوجود. وببساطة فإن سارتر يعلن أنه لا يستطيع أن يرى كيف تتقدم مسألة الوجود على مسألة وعينا بالوجود. وقد يكون السبب فى موقفه هذا ناتجا عن أن سارتر الذى عاش وكتب فى جو من التفكير الديكارتى الرسمى فى فرنسا كان عاجزا عن أن يتبصر بأن فلسفة هيدجر قد كتبت بخلفية من إطارمختلف تماما. فالجو العقلى الذى استنشقه هيدجر كان خاليا تماما من أى تأثير ديكارتى بل كان جو عواصف الجبال الباردة التى عاشها نيتشه وإن هذا الجو هو ماكان له التأثير الأول عليه. ولقد اعترف هيدجر بما يدين به لنيتشه فى أواخر تاريخه

الفلسفى وذلك بمقال طويل ودراسة من مجلدين عن تفكير نيتشه. وحيث أنه ليس هناك أدله كافيه على أن سارتر قد قرأ نيتشه على الاطلاق أو إذا كان ولو على نحو غامض عارفا بالموضوعات المسيطرة على فكره، فليس لنا أن نتوقع منه أن يفهم أن هيدجر عندما يتكلم عن الوجود فإنه يتحدث فى ضوء هجوم نيتشه الجذرى والشامل على مجموع الفكر الغربى. وعلى الرغم من أن هيدجر يزعم أن مفهوم الوجود يمكن أن نجده لدى مفكرين قدامى امثال بارمنيدس وهيراقليطس* فمن الممكن أن ندلل مع ذلك على أنه ما من أحد قد تكلم عن الوجود على نحو مشابه بما فعل هيدجر. كما أنه من المؤكد أن أحدا لم يقرن بين الوجود والموت كما فعل هيدجر. وعلى هذا فسوف نقدم على هذه المناقشة من خلال تفكير نيتشه وخاصة تلك الجوانب من فكره التى تلقى ضوءا على هذه المشكلة التى وصلنا إليها مع تحليلنا السابق، ونعنى بها السؤال عما إذا كان من الممكن وصف الوجود الإنسانى على أنه حر وذى سلطان وأنه مع ذلك وجود فانى؟

---

* بارمنيدس. هيراقليطس – بارميدس ولد حوالى ٥١٥ ق.م ويعد أهم الفلاسفة اليونان فيما قبل سقراط. وهو يروى فى قصيدته « عن الطبيعة» أن الاله علمته أن الواقع يمكن أن يكون موجودا بالضرورة أو أن لا يكون موجودا بالضرورة أو أن يكون الأمرين معا وهو ما يستحيل. فإذا أخذنا الأمر الأول فيمكن أن نستنتج منه أن الواقع لابد أن يكون غير متولد من شئ كما أنه لا يفني ولا ينقسم وأنه كامل غير متحرك. وهذا الواحد البارمنيدى يقابل بالطبع المظهر النسبى المتنوع للأشياء وهو ما يظهر من خلال التقابل بين أمرين كلاهما غير واقعى كالضوء والظلمه. وفلسفة بارمنيدس لها تأثير كبير علي أفلاطون حتي أن بعضهم يري أن فلسفة أفلاطون هى مجرد تعليق علي آراء بارمنيدس.

هيراقليطس من افسوس توفى بعد ٤٨٠ ق.م وحياته وأعماله غامضة مثقلة بكثير من الأساطير واعادة الصياغه لارائه. والكتاب الوحيد الذى عرف أنه انتجه قد فقد مبكرا علي الرغم من أنه كثيرا ماكان موضع اقتباس ومناقشة. والفكرة الرئيسية عنده هى اللوجوس (القانون أو المبدأ) الذى يتحكم فى كل شئ. وهذا اللوجوس يمكن أن يسمعه ويتلقاه البشر وهو يوحد الأضداد ويرتبط إلي حد ما بالنار التى هى أبرز العناصر الأربعة التى يميز بينها هيراقليطس : الهواء (او النفس وهو المادة التى تصنع منها الأرواح والتراب والماء)، ويذكر عادة هيراقليطس بكلمته الشهيرة عن التيار وانك لا تستطيع أن تنزل فى نفس النهر مرتين وقد كان لرأيه حول أولوية وخلود اللوجوس الذى يقابل عالم التغير والظواهركان له تأثير كبير علي الفلسفة الأفلاطونية وعلي الرواقيين.

ولقد لاحظنا فى الفصل السابق أن الفكرة المركزية التى شكلت تفكير سارتر كان إيمانه العميق والذى التزم به بأن الوعى هو دائما وعى بـ .. ونستطيع أن نجد مفهوما مشابها عند نيتشه له مثل هذا التأثير المركزى التنظيمى على فكره. وهذا المفهوم ببساطة هو مفهوم السخط المكبوت الخفى(Resentment)* وهذا السخط المكبوت يتبدى دائما فى صعوبة ترك الماضى أن يصبح ماضيا أو فى عدم القدرة على النسيان. وخير ما يجعلنا نرى موضع هذا السخط فى تفكير نيتشه هو من خلال دراسة نقده الذى لم يتوقف للاخلاق وهو ما سنحاول أن نقدم له تلخيصا موجزا فيما يلى .

ففى كتابه المعنون « أنساب الأخلاق Genealogy of Morals» يطرح للمحاسبة كل مؤرخى الاخلاق «Historians of Ethics» . ويرى أنهم فى محاولتهم تبين مصدر الاخلاق فانهم جميعا قد غادرتهم روح التاريخ الحقيقية فهم جميعا فردا فردا يفكرون تفكيرا غير تاريخى وذلك كما هى العادة القديمة بين الفلاسفة(١) . وخطأهم الخطير أنهم جميعا قد بحثوا عن نشأة مفهوم الخير فى المكان الخطأ: فالحكم بالخير لم ينشأ مع أولئك الذين صنع معهم الخير. بل إن الاخيار أنفسهم، وهذا يعنى النبلاء الأقوياء ذوى المكانة العالية وأصحاب الفكر العالى هم الذين قرروا وحكموا على أنفسهم وعلى أفعالهم أنها خيرة (٢) ويرجع نيتشه حجته فى ذلك، وهو الذى تدرب كفقيه لغوى، إلى المصدر اللغوى لكلمة « خير» . فقد وجد من دراسته اللغوية أن كلمة «خير» فى لغات مختلفة يمكن أن تدل على ماهو نبيل بالمعنى التراتبى الطبقى ومن هنا فقد تطور بالضرورة التاريخية مفهوم الخير الذى يشمل نبالة الفكر والتميز الروحى .وكان هذا التطور موازيا موازاة دقيقة لهذا التطور الذى تحولت به مع الوقت مفاهيم العامى والشعبى والسفلة إلى مفهوم الشر(٣) .

---

* Resentment: الكلمة لها أهمية ومعني خاص عن نيتشه. ويصعب ترجمتها ترجمة تشمل كل المعانى التى يحيط بها المفكر الألمانى. وهى لغويا تعنى الشعور بعدم الرضاء أو الاستنكار أو ملاحظة أو شخص يعتبر مسببا للإهانة أو الاساءه وهى مأخوذه عن الفرنسية وتترجمها القواميس العربية للانجليزية (مثلا: المورد) الامتعاض أو الأستياء أو الغيظ. وقد فضلنا أن نترجمها بالسخط المكبوت لتشمل بعضا من المعانى التى يستخدمها فيها نيتشه. والسخط ضد الرضي (محيط المحيط) ومع ذلك فهناك تحفظ فى المحيط يقول أنه لا يكون إلا من الكبار والعظماء دون الأكفاء والنظراء. مما يخرجه عن المعني الذى يستخدمه نيتشه. ومن الممكن ترجمته بالحقد وفى المعجم الوسيط أنه الإنطواء علي العداوة والتربص لفرصتها وهذا يحيله أقرب إلي معني نيتشه وفضلت السخط علي الحقد. وسخطه فى محيط المحيط: كرهه وغضب عليه ولم يرضه وهو أقرب إلي المعني اللغوى الأوروبى. وقد اضفت إليه صفة أنه مكبوت حتي إذا ظهركان أقرب لتاريخ الاخلاق الذى يتحدث عنه نتيشه. والكلمة علي أية حال يصعب ترجمتها ومازلت غير راض عما قدمت لها. وأحيانا اتجه إلي ترجمتها بالحقد وليس السخط وفى تعريفات الجرجانى الحقد هو طلب الانتقام، والغضب إذا لزم كظمه لعجز عن التشفى فى الحال رجع إلي الباطن واحتقن فيه فصار حقدا. وهذه معانى داخله فى استخدامات نتيشه للكلمة.(المترجم)

والأمر الهام فى هذا التحليل ليس هو معرفته العلمية بمصادر الكلمات لغويا ولكن المهم هو أنه أدخل التاريخ فى الاخلاق. فمفهوم أن الأخلاق فى ذاتها تاريخية لا يعنى فقط أن الأخلاق نسبية بل أنها كذلك تعبير عن عصر معين وعن أقوام بالذات. فكل نظام أو مذهب خلقى يمكن أن يعتبر نوعا من الذاكرة غير الإرداية وغير الواعية لاولئك الذين ابتدعوه. وكون أن نيتشه لم يقصد أن يتناول بالبحث المبادئ الخلقية مجرده عن الزمن يبدوا واضحا من مجرد عنوان كتابه. فالتحدث عن انساب الأخلاق يعنى التأكيد على مصدرها التاريخى وعلى طابعها التطورى. فقصد نيتشه أن يجرد الأخلاق وماهو أكثر منها كما سنرى، من أى دعوى أن تكون كلية شاملة.

ولا ينبع هذا الهجوم على كلية أو شمولية الأخلاق من مجرد الاكتشاف العلمى الذى قرره نيتشه بدراسته بأن الكليات هى دائما زائفه ولكنه ينبع أيضا من اعتقاده الجذرى بأن الأخلاق هى «نفى لارادة الحياة» وانها جوهر غريزة التدهور والانحطاط التى تجعل من نفسها أمرا الزاميا واجبا. فهى تقول«إفنى» وهى حكم بالادانة يصدره المدان المحكوم عليه (٤) ويكتب قائلا : بقدر ما يكون إيماننا بالاخلاق فاننا بذلك نصدر حكما على الوجود(٥) والسبب فى ذلك هو السخط المكبوت resentment أو عدم القدرة على النسيان أو الفشل فى ممارسة ما يسميه نيتشه القدرة أو قوة النسيان(٦).

فإذا عدنا إلى تاريخ الاخلاق رأينا من العرض الذى يقدمه نيتشه ماالذى يقتضيه هذا السخط المكبوت. ففى البداية لم يكن النبلاء يعتبرون أنفسهم اخيارا أى على أنهم متميزين عن من هم غير نبلاء أو أشرار. ولكن كانت طبيعتهم ببساطة أن يقولوا نعم لغرائزهم وأن يتصرفوا بدافع من أرواحهم الحيوانية العالية دون أى اعتبار لنتائج أعمالهم . فهذه الخيرية الأصلية كانت إذن تلقائية منبسطة وفرحه. ولكن ماحدث مع ذلك أن كل الأشخاص لم يكونوا نبلاء أو أخيارا بهذا المعنى. فقد كان هناك أيضا الضعفاء والمشوهين والمرضى والجبناء الخائفين الذين كانوا يجدون أنفسهم على نحو مستمر ضحايا لما يتمتع به النبلاء من توفر فى الصحة والانفعالات والعواطف غير المكبوته. ولهذا فإن بعض أكثر الفقرات استفزازا فى مجموع أعمال نتيشه تتعلق بتلك العلاقات الأولى بين النبلاء وضحاياهم من العامة المقهورين. وهو يستخدم بشغف مصطلح سيء السمعة هو مصطلح الحيوان الأشقر لوصف أولئك الأشخاص الأكثر نباله وإن لم يكن يكاد يفكر بهذا فى هذه الأفضلية التى يعطيها النازيون لمظهر الجنس الأبيض الشمالى. فلم يكن نيتشه يقصد أى تفرقة بين الأجناس. فالمصطلح كان فى الحقيقة استعارة مجازية للأسد وكان يستخدمه لمجرد أن يبتعث فى الذهن الطاقات الحيوانية للنبلاء وفقدانهم التام لما يمكن أن يعد ضميرا. فهم فى نظره لهم براءه الحيوانات

المتوحشة: ونستطيع أن نتخيلهم عائدين من نشاط قاصف عربيد من القتل والسلب والاغتصاب والتعذيب وهم مع ذلك فرحين وفى سلام مع أنفسهم وكانما كانوا يمارسون مزحة أخويه .. ففى أعماق كل هذه الأجناس النبيلة يكمن الحيوان المفترس المتوجه بكليته للنهب والغزوة(٧). ويجد نيتشه فى كل حضارة وثقافة دلائل على ظهور الحيوان الأشقر: «ولقد تركت الأجناس النبيلة فى كل مكان ورائهم وفى إثرهم التعبير المفتاحى عنهم بكلمة البرابرة(٨) ويصفهم فى موضع آخر بانهم قساة بدون شفقة وانهم مجرمين منعزلين يميلون دائما للكذب والخداع(٩).

ومثل هذه الاقتباسات شائعة بقدر كافى فى كتابات نيتشه حتى اننا لا نستطيع أن نغفلها أو نسقطها على أنها مجرد تعبيرات فظة غليظة نادرة بل أننا فى الحقيقة لا نستطيع أن نغفلها على الاطلاق ولكن علينا أن نفسرها بحرص وعناية لأنها تقدم لنا مفتاحا جوهريا لفهم نيتشه للإخلاقيات الإنسانية.

ومن الضرورى أن نلاحظ أنه على الرغم من أنه من الصحيح تماما أن الضعيف يسىء إليه القوى بدون أى خجل فان فلسفة نيتيشه فى مجموعها تؤكد على أنه ليس هناك أحد قد حكم عليه أن يكون ضعيفا نتيجة لقوى خارجية. فالضعيف، ضعيف باختياره فليس الضعفاء كذلك لأن الأقوياء قد جعلوا منهم ضحايا لهم. فالأقوياء هم أيضا يكونوا ضحايا لبعضهم. ولكن الضعفاء يصبحون كذلك لأنهم يحملون السخط المكبوت ضد الأقوياء لما فعلوه بهم. فهم لا يستطيعون أن ينسوه. فليس الأمر إذن هو نقص قوتهم ولكن ضعفهم هو نتيجة لأنهم يلجؤن للسخط المكبوت وهو ما يسبب ضعفهم. فمن علامات القوة ومن سمات أصحاب الأمزجة القوية أنهم لا يبالغون طويلا فى أخذا أعدائهم مأخذ الجد أو ما يصيبيهم من كوارث بل ولا حتى ما يقومون به من أعمال سيئة. فمثل هذه الشخصيات لديهم زيادة فى القدرة على الاستشفاء وكذلك قدره على النسيان(١٠). أما الشخص الضعيف الحقود فهو على العكس له ذاكرة طويلة الأمد وروحه حولاء مغرضه تنظر دائما شزرا(١١)».

وكراهية الضعفاء للأقوياء وحسدهم المكبوت الذى يصبح سخطا مكظوما هو ما ينشأ عنه ما يسميه نيتشه « ثورة العبيد فى الاخلاق» وهنا يحدث « انقلاب فى القيم» حيث تصبح أفعال البرابرة ونزواتهم التلقائية المخربه أفعالا تعتبر شريره. أما الضحايا الذين تعذبوا «والأبرياء» فانهم يصبحون أخيارا. وهكذا فإن الخير بهذا الانقلاب فى الأحداث يصبح معناه ببساطه الضعيف أو عديم القوة. ومن المهم أن ننتبه هنا إلى أن هذا الانقلاب فى القيم لم يفرض على أحد وإنما هو اختراع ارادة العبيد أى أولئك الذين أصبحوا عبيدا لأنهم يعتبرون الضعف خيرا والقوة شرا. ويبدو

فى الحقيقة أن نيتشة كانما يريد أن يوحى بانه فى الوضع الطبيعى فان القدرة على النسيان هى قدرة أقوى من القدرة على التذكر. فالعبيد والضعفاء والسفلة لابد أن يريدوا تذكر الضرر الذى فعل بهم، وتذكرهم هو «تذكر إيجابى لا يريدون فيه أن يخلصوا مما يتذكرونه بل يريدون باستمرار أن يريدوا ما حدث أن أريد لهم..(١٢).

فالسخط المكبوت إذن هو أكثر من عدم القدرة على النسيان فهو اختيار حر لان يعيش المرء فى الماضى. ولان العبيد لا ينسون ماحدث لهم أو فعل بهم فانهم يظلون معذبين به وكانه مازال يجرى عليهم الآن. وحيث أن الماضى لا يوجد إلا بالتذكر الارادى فالعبيد إذن هم الذين يفعلونه بانفسهم. وكراهيتهم للآخرين هى صوره من كراهية الذات بحيث يصبحون مهرة خبراء «باذلال أنفسهم»(١٣). وحيث أن كراهية الذات تتركز أساسا على الماضى وعلى ما جرى على المرء فانه لا يمكن أن يصحح كما أن الماضى لا يمكن أن يغير. والسخط المكبوت يصبح لهذا السبب فخا غاية فى الأحكام من صنع النفس ذاتها تقع فيه الروح الحرة والمصطلح الذى يستخدم نيتشه للتعبير عن هذا الحصر البغيض للمرء هو الضمير.

ولما كان بزوغ الضمير يبعث الاضطراب تماما فى النظام الطبيعى فانه لا يتحقق أو يتوصل إليه إلا من خلال تاريخ طويل من التحولات. ولكن هذه المحاولة التى استغرقت قرونا لخلق ذاكرة للحيوان الانسانى لا تشمل شيئا يمكن أن يعد على أى نحو ما رقيقا. فالواقع أن أبشع الفترات فى التاريخ الانسانى المبكر هى التى تحقق فيها تطور الضمير فلقد اكتشف الإنسان مبكرا أن الماضى لا يمكن الاحتفاظ به إلا بتثبيته بالألم: «فلابد أن يوسم الأمر فى الذاكرة حتى يبقى فيها، فهذا الذى يظل مؤلما هو وحده ما يبقى». وتلك هى البديهية النفسية القديمة التى اتبعتها كل الحضارات والثقافات القديمة. فحيث رأى الانسان أن من الضرورى أن يبتدع لنفسه ذاكرة فقد صاحب جهده لهذا الغرض دائما التعذيب والدم والتضحية. بما فى ذلك أبشع التضحيات والعهود والمواثيق بما فى ذلك التضحية بالابن الأول، وابشع أنواع التمثيل والبتر مثل الاخصاء بل وأقسى الطقوس فى كل ديانة أو عقيدة دينية (وكل الديانات فى نهاية الأمر هى نظم فى القسوة) فكل هذا إنما يصدر عن الغريزة التى تبينت أن الألم والأيلام هو أفضل وسائل التذكير والمساعدة للذاكرة(١٤).

ولابد أن لا نخلط بين هذا النوع من القسوة وسفك الدماء ولا نتصور أنها شبيهة بتلك الطاقات المفرحة التى يمارسها الأقوياء، حيث أن هذا النوع الأول لا يقصد التعبير عن حرية المرء بل أنه يحيل تلك الحرية لتصبح منعكسة على الداخل أى على الانسان نفسه. فالقصد من العقاب المتكرر هى اقناع المرء لنفسه بان الآخر فى كل حاله هو السبب فيما يلم بالمرء من حزن. ولكن

حيث أن الآخر قد اختفى فى الماضى فإن كل محاولات الانتقام منه باصابته لا تفلح إلا فى أن يصيب المرء نفسه. وعندما أصبحت الحضارات الأكثر تقدما أكثر مهارة فى صناعة الذاكرة بقسوه «بدأ الانسان يمثل بنفسه ويضطهدها ويفزعها مثل حيوان متوحش يلقى بنفسه ليصطدم بقضبان قفصه. فبعد أن احال داخل نفسه إلى برية وحشيه فان هذا الأحمق والسجين المتهالك اليائس قد أصبح مبتدع «الضمير السئ»(١٥).

وكل ضمير عند نيتشه هو ضمير سيئ لانه كان نتيجة لمحاولة اعادة خلق الماضى من ذات تكره نفسها. ولكنه لا يشير هنا إلى مجرد الألم الذى تسببه النفس لذاتها. فلأن الضعفاء قد اسقطوا أنفسهم فى فخ ذاكرتهم فانهم قد انصرفوا بذلك عن الحياة نفسها. فهم قد تخلوا عن تلقائيتهم بتوجههم بذواتهم بالكامل ناحية الآخر رغم أنهم لم يوقعوا به إلا «انتقاما متخيلا».

« إن كل خلقيات نبيلة حقا إنما تنبع من توكيد منتصر للذات. أما خلقيات العبيد فانها من ناحية أخرى تبدأ بأن تقول لا لما هو خارجى أو آخر أى ماهو غير الذات، و«لا» هذه هى فعل هذه الخلقيات الخلاق. وهذا العكس والانقلاب فى النظرة التقويمية والتى يتم فيها بلا تخلف النظر إلى الخارج بدلا من الداخل هى سمة أساسية للحقد. فخلقيات العبيد تتطلب لبزوغها مجال مختلف ومعادى لمجالها. وهى تتطلب من الناحية الفسيولوجية منبه خارجى كى تفعل على الاطلاق بل ان كل فعل لها هو رد فعل(١٦)».

ولقد بدأنا محاولتنا لاستشكاف فكر نيتشه بان وضعنا السؤال: هل من الممكن وصف الوجود الإنسانى على أنه حر وقوى وأنه أيضا فانى. وهانحن نلحظ أن اجابة نيتشه المتميزة قد بدأت تتخذ شكلا واضحا: فهو يقرن ويوحد توحيدا وثيقا بين الحرية وبين الحياة نفسها ويرى أن ماهو خير متضمن فى الوجود الإنسانى هو ما يكشف بقوة عن الحياة. ولكن القوة بالطبع هى معنى نسبى. فالشخص لايعد ببساطة مجرد قوى لانه يعد كذلك دائما بالنسبة إلى شىء أو شخص آخر. فالقوة تفترض الآخريه. فالمرء يكون قويا بالنسبة إلى آخر. وما تبيناه حتى الآن عند نيتشه هو أن الشخص إذا ما وقع تحت تأثير الحضور الحى لشخص آخر تنشأ حينئذ علاقة قوة. ولكنها علاقة يستطيع فيها القوى أن يقول إما لا أو نعم للحياة بمعنى أنه يستطيع أن يمارس حريته فى علاقته بالآخر وإما أن يسجن نفسه بحريته فى «الضمير السيء» وعلينا أن نلاحظ أن هذا الضرب الثانى وعلى الرغم من أن نيتشه يطلق عليه صفة «الضعيف» فانه ليس حقا ضعيفا. فالأمر أن أفراد هذا النوع قد أحالوا أنفسهم إلى موضوع لقوتهم هم انفسهم. وإذا كانت كل قوة هى نسبية فهى فى حالة الضمير السيء تكون منسوبة إلى الذات. وهذه العلاقة المنسوبة للذات تعنى قول لا للحياة.

ومن الواضح إذن أن أمامنا هنا لون من الفهم غاية فى الندرة بطبيعة كل من القوة والحياة. فمن الواضح أن نيتشه لم يتخذ هذا المعنى الميكانيكى لطبيعة القوة فهو لا يتحدث هنا عن قوى عمياء يصدم بعضها الآخر بدرجات من الطاقة متفاوته الكمية. فمثل هذا التصور إذا كان قد اتخذه فإنه تصو لا يترك مكانا للحرية، فهو على العكس يمثل رؤية للواقع يكون البحث فيها عن التوصل إلى توازن ساكن بين القوى المتضاده. أما التصور الجديد لنيتشه فانه يجمع جمعا متناقضا بين القوة والحرية. وهذا يعنى أنه يقول أن ليس هناك ماقد يعد كمية محددة من القوة سواء عند فرد أو موضوع مفرد أو مجموعة من الموضوعات. فالقوة إذا اقترنت بالحرية لا تكون كميتها محددة بل متغيره، وكلما زادت الحرية زادت القوة. وهذا يعنى قلب التصور الآخر على رأسه، فقد كان يظن قبلا أن المرء يمكن فقط أن يكون حرا على قدر ما يكون قويا بالفعل. وإلى هذا فإن التصور النيتشوى يدخل قدرة فريده إلى الوجود الإنسانى. فحيث كانت النظرة العادية ترى فى علاقة القوة أنها بحث على التوازن أو Stasis فإن نيتشه يفهم هذه العلاقة على أنها بحث عن الجدة والخليط المشوش وتزايد فى التعقيد.

ويعطى نيتشه لهذه الرؤية الفريدة اصطلاح «ارادة القوة» الذى كان موضع الكثير من سوء الفهم. وقبل أن ننظر بتمعن أكثر فيما هو متضمن فى هذا التصور الغنى فقد يعيننا فى ذلك أن نراجع خطواتنا بإيجاز لنقوم المسافة التى قطعناها منذ وقفنا عند نظرة سارتر إلى الوجود الإنسانى. فقد رأى سارتر أن المعطى الذى لا غناء عنه للوجود الانسانى هو ظاهرة الوعى- التى يصبح فيها المرء موضوعا لذاته. وقد حاول سارتر أن يثبت على نحو مقنع أن فى هذه العلاقة مع الذات لا يمكن للمرء أن تكون علاقته مع الذات على أنها الموجود فى ذاته ولكن على أنها دائما هذا الذى هو غير موجود ولا يمكن أن يكون موجودا. أما نيتشه فانه لا يدخل فى تصور الوعى مجرد العلاقة مع الذات ولكنه يدخل فيه أيضا كراهية الذات. وعلاوة على ذلك فان سارتر قد رأى أننا «مقضى» علينا بالوعى أما نيتشه فقد حاول أن يبين أن الوعى هو مسألة اختيار واستعداد حر للقوة وجهد لمقاومة الذات، وصراع يائس من المرء لكبت حيويته. ثم إن حدس سارتر اليائس باننا بلا أمل ومقضى علينا أن نكون عاجزين يعد فى فلسفة نيتشه سمة من سمات عقلية العبيد. وعلى هذا فسارتر ليس فيلسوف الحرية بل هو «فيلسوف الضعف».

ولقد لاحظنا أيضا تعجب سارتر من أنه يستحيل عليه أن يصف كيف يمكن للمرء أن يختار أن يموت. فإذا كان المرء مقضى عليه بالحياة فالمرء إذن ليس حرا أن ينهى هذه الحياة. ويبدو إذن أن سارتر هو على وجه التحديد ذلك الفيلسوف الذى تجعله خلقياته تنطبق عليه عبارة

نيتشه بانه قد حكم على الوجود. وعندما ننظر إلى ما يأتى بعد ذلك من عرضنا لفكر نيتشه فلابد لنا أن نحاول أن نتبين كيف يتوصل أن يدرج الفناء الانسانى داخل ما يعقده من رباط بين الحرية والقوة. وسوف نحقق ذلك عن طريق نظرة أكثر تفحصا فى رأيه حول إرادة القوة .

ولقد سبق لنا أن لاحظنا أن التصور المحورى الذى يشكل فكر نيتشه هو تصور هذا السخط المكبوت Resentment و عدم القدرة على ترك الماضى يمضى. ولقد رأينا كيف قاد هذا التصور نظرته النقدية للاخلاق حيث يبدو أنها الموضع الطبيعى لمثل هذا التصور، ولكن نيتشه يحاول أن يدلل مع ذلك على أن هذا السخط المكبوت هو المنطلق الأساسى فى عدة مباحث أخرى : مثل السياسة والفن والدين والفلسفة ولا نستطيع هنا إلا أن نفرد مكانا للنظر فى مثال واحد من نقده المطول لهذه المباحث كلها.

فيعبر نيتشه على وجه الخصوص عن رفضه واحتقاره لهذا الاتجاه الفلسفى لافتراض قيام ذات وراء أى ظاهرة فيقول إن هذا «هو مثل الخرافة الشعبية التى تفرق بين البرق وبريقه معتبرة أن هذا البريق هو نشاط موضوعه البرق». وقد يبدو من هذا الكلام أنه قد مضى فى أرض كانتية مألوفة من حيث أنه يثير الشك فى قدرتنا على أن نتبين الشئ الحقيقى وراء مظهر أو ظواهر الشئ ولكن مقصد نيتشه فى الحقيقة هو أكثر جذرية من هذا تماما. فهو على عكس كانت يريد أن ينفى تماما وجود عامل وراء الفعل فهو يرى : أن ليس هناك وجود لمثل هذا العامل، وليس هناك موجود وراء العمل أو الفعل أو الصيرورة. فالفاعل ببساطه مضاف إلى الفعل عن طريق الخيال والفعل هو كل شئ(١٧) .

ويبدو لنا هذا الموقف غير قابل للتصديق بل فى الحقيقة فإن معظم الأفراد لا يستطيعون تصور أن هناك فعل بلا فاعل وأن هناك أفعال دون أن يكون هناك عوامل تفعلها. ويقول نيتشه أن هذا يبدو مستحيلا لنا لأننا قد ضللتنا اللغة. فالنحو اللغوى العادى يتطلب أن يكون لكل جملة فاعل ومفعول يربط بينهما فعل. فعندما يحلل الفيلسوف التعبير أنا أفكر فانه يستنتج من هذا أن هناك شئ ما يقوم بالتفكير، وأن التفكير هو نشاط وأنه أثر لكيان ينظر إليه على أنه العلة فيه، وأن هناك لذلك وجود لما نطلق عليه أنا (١٨)· ويرى نيتشه أن مثل هذا الاستنتاج هو استنتاج خاطئ تماما : «فالفكرة تأتى عندما تريد «هى» وليس عندما أريد «أنا». وعلى هذا فمن التزييف للبينة أن نقول أن الذات «أنا» شرط للمحمول «أفكر». والرأى الأكيد أن القول بأن ما نشير إليه بانه الهو لابد أن يكون هو الأنا الشهيرة القديمة هو قول إذا عبرنا تعبيرا مخففا ليس إلا افتراضا أو زعما(١٩).

ولاشك أن هذا الأمر ورائه أكثر من مجرد أن فكرنا قد ضلله واغوته التراكيب النحوية للغة . ولهذا فإن نيتشه يزعم أن انفعالات الإنتقام والكراهية المكبوته والتى تخفى ورائها السخط المستكن قد استغلت مثل هذا الافتراض لتقدم «تبريرا واعتذارا» عن ضعفها وكانها تقول حتى لو أن الضعيف قد يختار إلا يعمل شيئا فى محضر الآخر القوى فان الضعفاء يمتلكون مع ذلك ذاتا أو روحا توجد مستقلة عن الفعل أو عدم الفعل وهذا ما يرونه فى ذاته خيرا.

«فقد تستطيع أن تسمع المقهورين المضطهدين يتبادلون همساتهم المغتصبه فيما بين أنفسهم وبمكر العاجز الذى يطلب الانتقام يقولون : «دعونا لا نكون مثل الأشرار فلنكن نحن أخيارا. والخير هو من لا يرتكب العنف ولا يهاجم أو يتأثر بل يترك الانتقام لله والخير هو مثلنا يحيا فى الخفاء مجتنبا كل ماهو شر ولا يكاد يطلب من الحياة إلا أقل القليل فكل من هو مثلنا صبور متواضع فأولئك هم العدول الأخيار(٢٠) .

وهذا التخلى والانصراف عن التبادل الديناميكى الحيوى للطاقات الحيوانية والانصراف إلى الاعتقاد فى ذات موجوده سرا وفى الخفاء وراء كل هذا قد تولد عنه عدد كبير جدا من الأخطاء. فعلى عكس ما يزعمه الفلاسفة فإن الإيمان بالذات ليس نتيجة لإكتشافهم لجوهر لا يتغير ويقوم موجودا وراء كل المظاهر غير الثابتة للأشياء. فالأمر كما يرى نيتشه هو على العكس من ذلك فان تصور الجوهر هو نتيجة لتصور الذات: وليس العكس فإذا ما تخلينا عن تصور الروح والذات فإن الشرط السابق الضرورى لتصور الجوهر على نحو عام سوف يختفى. فتصور الذات الذى نشأ من السخط المكبوت قد أصبح فى الحقيقة النموذج لعدد كبير من الأوهام الفلسفية ومن بين هذه الأوهام تصور العليه. فإذا علمنا أن الذات هى وهم وعلى هذا فليس لها أثر علِّى ، فإن الإيمان بالأشياء الفاعلة سقط أيضا، وكذلك الاعتقاد بالأثر المتبادل والعلة والأثر بين الظواهر التى نسميها أشياءا.» ومن الأخطاء الأخرى القول بالمادية : فعندما يخلص المرء من الجوهر، ومن الشئ فى ذاته فلن يكون هناك مكان للاعتقاد بإمكانية خلود وثبات المادة(٢١) .

ويجمع نيتشه هذه الأخطاء تحت عنوان واحد هو الأفلاطونية. فإبتداع أفلاطون لعالم من الأفكار متعالى لا يتغير هو أوضح تعبير نموذجى عن هروب المفكر من الحياة. ويرى نيتشه فى ذلك كراهية حقيقية للديناميكية والنمو اللذان هما ماهية الحياة وجوهرها: «فقد تكون لدى الفلاسفة حكما مسبقا على كل ماهو ظاهرى وعلى التغير أو الألم والموت وماهو جسمانى أو من الحواس وماهو مقدر أو قيد أو مالا هدف له(٢٢) · وكانت عدم قدرتهم على احتمال الألم الذى يصاحب كل هذا

هى مادفعهم إلى ابتداع الأفكار التى تعلو على الزمن: وتخيلهم لعالم آخر هو أعلى قيمة هو تعبير عن كراهيتهم لعالم يجعل المرء يعانى(٢٣) . ويرى نيتشه أنه من الممكن تبين اثار من الأفلاطونية فى كل صور الحياة المتحضره . فأفكار الدولة وفلسفة الجمال والدين يسودها جميعا الإيمان بحقائق تعلوا على الزمن وكثيرا ما يشير نيتشه فى هذا السياق إلى المسيحية على أنها الصورة الجديدة للأفلاطونية وخاصة بموقفها المضاد من البدن وتوكيدها للعالم الآخر. وبنص عبارته يقول: « وفى حدس كلى عام : فإن غريزة الرفض والكلال من الحياة وليست غريزة الحياة هى التى خلقت العالم الآخر: والنتيجة المستخلصة هى أن الفلسفة والدين والآخلاق هى جميعها أعراض للتدهور والانحطاط»(٢٤) .

ولقد حاولنا أن ندلل على أن اعتراض نيتشه على الأفلاطونية أو هذا المجموع المتراكم من الأوهام والخرافات كان قائما على إيمانه بأن هذا المجموع كله هو تعبيرات عن السخط المكبوت. فلننظر فى هذا بتمعن أكبر. فقد لاحظنا أن هذا السخط المكبوت يتضمن نظرة للوراء وتذكر إرادى فعال للماضى بحيث يجعلنا نواصل معاناته على أنه مازال حاضرا. كما لاحظنا أن موضوع السخط المكبوت للمرء لا يمكن أن يكون الآخر لأن الاساءة التى عاناها المرء من الآخر قد أصبحت ماضية . فموضوع هذا السخط إذن هو المرء نفسه . وبعبارة أخرى فإن هذا السخط المكبوت يبدو كعداوة يحملها المرء للعالم ولكنه فى الحقيقة ليس إلا كراهية للذات يعانيها فى صورة الضمير. وأخيرا فقد رأينا أن هذا السخط المكبوت هو إنكار للحياة وأنه تجنب إيجابى للديناميكية المفتوحة للوجود الإنسانى. وعلى هذا فإن كل الأفلاطونيين وكل الخلقيين بمختلف صورهم يكشفون عن سمات الانشغال بالماضى والكراهية للذات التى تأخذ صورة الكراهية والرفض للعالم والهرب من الحياة .

ويبدو واضحا فى حدود المصطلح الذى استخدمناه فى هذه الدراسة ان ما يقصده نيتشه بالأفلاطونية هو ما وصفناه بأنه رد الفعل السلبى للانفصال الذى يمثله الموت أو الحزن grief .

فعندما يواجه المرء بالطابع العشوائى للحياة بما فيها من ألم وشقاء وموت فإنه يكون مغرى بأن ينسحب إلى شئ مجرد معفيا من التاريخ وهكذا فاننا نصنع « الأنا» أو « الجوهر» أو عالم من الوقائع التى لا زمن لها. والهرب من الحياة والموت هو رد الفعل الذى يتميز به الحزن.

ونستطيع الآن أن نبدأ الامساك بالصورة التى تتخذها الحرية لمواجهة هذا الضرب من الحزن وذلك بأن ننظر فى الفيلسوف النموذجى لدى نيتشه ونعنى به زرادشت* الذى تجنب كل ميل للاستغراق فى الماضى :

« الحق أقول لكم أننى لاأريد أن أكون مثل صانعى الحبال الذين يجذبون خيوط حبالهم ويسيرون دائما إلى الخلف (٢٥)· ويصور نيتشة زرادشت قاصدا أن يجعله صوره مقابلة لسقراط الذى يوجه إليه نتيشه هجوما حادا قد يثير التعجب والدهشة، فهو يقول : « هل سخرية سقراط تعبير عن الثورة ؟ والسخط المكبوت للعامه؟ وهل هو ينعم كواحد من المضطهدين المقهورين بما يظهره من عنف وقسوة فى صور القياس المنطقى التى تشبه ضربات السكاكين؟ فهل هو ينتقم لنفسه من النبلاء الذى يسحرهم بحواره؟ وهل الدياكلتيك هو صورة من الانتقام الذى يمارسه سقراط؟(٢٦) . وهذا الوجه من السخط المكبوت الذى يأخذ صورة إنكار الحياة يصفه نيتشه وصفا زائدا الحيوية باستخدامه عبارة « محاكاة المصريين الفراعنة» لوصف ما يفعله الفلاسفة . فهم عندما يعالجون أى موضوع يبدأون أولا « بتجريده من التاريخ»، فهم يحيلونه إلى مومياء وكل ما قدمه جميع الفلاسفة لآلاف السنين ليس إلا مومياءات من التصورات فلم يفلت من قبضتهم حيا أى شئ واقعى (٢٧) .

وهذه الادانة الشاملة للفلسفة توصلنا إلى سخرية نيتشه الشهيرة بإمكانية التوصل إلى الحقيقة من أى نوع. فبعد أن يناقش أنه يستحيل بالكلمات التى هى مجرد « مذبهات عصبية» أن نبلغ الأشياء فى ذاتها فإن نتيشه يتساءل « ماهو إذن الحق». وإجابته التى لا تنسى تستحق أن نقتبسها هنا بشئ من التفصيل : « هو جيش متحرك من الاستعارات والكنايات والتشبيهات المبنية على مشابهة الانسان فهو باختصار مجموع من العلاقات الانسانية التى تم الارتفاع بها وتحويلها

---

* الزرادشتيه ديانة هندية إيرانيه أسسها زرادشت حوالى القرن السادس قبل الميلاد وهى الديانة التى كانت سائدة فى فارس حتى ظهور الاسلام وتكاد تكون محصورة الآن فى جماعة البارس parsiفى بومباى وكتبها المقدسة تعرف باسم Avesta . وهى تعتنق مذهبا ثنائيا يقابل بين قوي النور والخير وقوي الظلمة والشر أمير رمان Ahrimanأو انجرا ماينو(Angra Mainyu) . وقد تفرع من الزرادشتيه الميترا والمانوية وقد دخلت الزرادشتيه الفكر الغربى نتيجة لتأثيرها على اليهودية كما أنها اثرت أيضا فى الافلاطونية المتوسطة (وهى التى ازدهرت فى المدة قبل نهاية الأكاديمية الأفلاطونية حوالى ٢٨ ق٠م عندما بدأ الفلاسفة يتركون أثينا هاربين إلي روما أمام تقدم الديانة الميترادية Mithriadates (انظر أيضا الافلاطونية المحدثة) والمانوية هى المذهب القائل بأن العالم لا يحكمه موجود كامل واحد ولكن بتوازن بين قوي الخير والشر، وهى ترفع الشيطان إلي مرتبة سلطان الرب وقد خرجت من الزرادشتيه .(المترجم)

بترجمتها وتغيير مواضعها ثم تزيينها وزخرفتها شعريا وبلاغيا بحيث تصبح بعد طول الاستعمال لها مظهر الثبات والتقنين والالزام لقوم من الأقوام: فما يسمى حقائق هى أوهام نسى المرء إنها كذلك: وأصبحت استعارات استهلكت ولم تعد لها قوة حسية أو أشبة بقطع من النقود التى فقدت ماعليها من صور واصبحت لا تساوى إلا مافيها من معدن ولم تعد نقودا (٢٨) . ومع ذلك فمن الخطأ أن نفسر قوله هذا بانه قد تبنى وجهة النظر التى تلغى الذات وتنفى أن هناك شيئا اسمه الحقيقة باى شكل أو أنه يقول بما هو أسوأ من ذلك وأن كل تقرير هو زائف. فحقيقة ومضمون ما يقوله نيتشه فى هذه الجملة هو أمر أكثر دقة وعمقا. فهو يهاجم فيها عدوته القديمة التى هى الافلاطونية محاولا أن يدلل على أن ما نقول به من حقائق نغلو عن الزمن ليست إلا مجرد كلمات وأنها لا قيمة لها أكثر من أنها مجرد أصوات ينطق بها.

والذى يكمن وراء هجومه على «الحق» هو اعتقاده أن هذه الطريقة من التفكير هى نفى للحياة وأنها ثمرة سخط مكبوت. وهو كثيرا ما يصف ما يوصف بانه حق بانه مجرد « قصور ذاتى » وانه طريقة لبذل أقل جهد ممكن من الطاقة الروحية(٢٩) ». فاولئك الذين يزعمون أنهم يبحثون عن الحق لا يفعلون إلا أن يتجنبوا بذل أى طاقة أو قوة. وكان هذا الرأى هو ما قاد نيتشه فى مواضع عديدة أن يمتدح الميل إلى الكذب والخداع لأنهما أكثر حيوية وتعقيدا. وهكذا يقول نيتشه بأسلوب يبعد تماما عن أسلوب الفلاسفة: أن القول بزيف حكم من الأحكام «لا يعد اعتراضا عليه» فالسؤال الجوهرى هو إلى أى حد يرعى هذا الحكم الحياة ويقيمها ليصون نموذجا ما أو لينمى أو يدرب نموذجا محددا(٣٠)، وهكذا فإن ما يبحث عنه نيتشه ليست الحقائق الحية بل المفكرين الأحياء. فليس هناك قوة أو سلطان للحق فى ذاته. فالقوة والسلطان هى فى الممارسة الحرة لما للانسان من حيوية فياضة. ويجب أن ندرك هنا أن نيتشه لا يحاول أن يقيم دفاعا عن الزيف بل يقدم دعوة إلى مزيد من الحيوية. فالحق فى الحقيقة عدو للمفكرين الأحياء وليس إلا ملجأ يأوى إليه من ضربهم الحزن ويريدون أن يتوقفوا عن التفكير.

ومع ذلك فإن نيتشه، وكأنما على الرغم منه، يطرح علينا فى الحقيقة وصفا ميتافيزيقيا للعالم أو على الأقل عرضا متسقا لما عليه الأشياء فى العالم. فالكون عنده كون لا حدود له فى الزمن فهو بلا بداية ولا نهاية وليس هناك سبب لوجوده ولا هدف وليس له حال أخير يبلغه (٣١)، أما الأرض « فليست إلا نجما استطاع فوقها حيوانات أذكياء أن يخترعوا المعرفة .. وبعد أن تسحب الطبيعة عددا قليلا من أنفاسها فإن النجم يبرد ويكون على الحيوانات الذكية أن تموت (٣٢) ». فإذا كان هناك فى نظر نيتشه حق فذلك أن الطبيعة قد خدعتنا بابتداع الوعى وبعد ذلك بسرعة القت

بعيدا بمفاتيحه حتى تمدع أى وسيلة للتبصر بحالنا على وجه الدقة لأننا سنجد أنفسنا بلا شك ، معلقين وكأننا فى أحلام على ظهر نمر مفترس (٣٤)».

ويستخدم نيتشه لوصف هذه الحالة من الفوضى تعبيرا متميزا هو «الصيرورة» وهى كلمة يقصد بها أن تكون فى مقابل « الوجود» . فالوجود هو العالم الساكن الذى يعلو على الزمن والذى يقول به الأفلاطونيون ليكون موئل الضعفاء الحاقدين. ولا يستطيع قراء نيتشه أن يخطئوا الاتجاه القوى للتفكير الذى يدعوا إليه. فهو يهيب بقراءه أن يصطنعوا الحياة القوية النشطة للأقوياء والتى لا تقاوم بل تكرر بفرح صيرورة الكون التى وصفها بأنها اختلاط وتشوش كامل. وهناك فقرات فى كتاباته يبدو فيها مايدعو إليه من تكرار للصيرورة على أنه أشبه باستسلام سلبى للقدر الأعمى الذى تفرضه طبيعة لا هدف لها. فتفضيلة للغريزة على الوعى والمعرفة وإحتفاءه المتكرر بنوبات وسعار النشوة توحى بدعوة لفقدان السيطرة على العقل والبدن وبالتالى فقد تمثل فقدانا للفردية وكأنما على المرء أن يترك نفسه لتدفع بقوة إلى قلب « دوامة القوى» . ولكن قراءة رأيه فى السياق الكامل لفكره يبين بوضوح أن هذا لم يكن مقصده. ففى إحدى فقراته الشهيرة الرائعة المتهلله نجده يجعل زرادشت وهو الحيكم الذى اخترعه يصرح قائلا :

« الحق أقول لكم لابد للمرء أن يحتوى الخليط الأزلى بداخل نفسه حتى يستطيع أن يلد نجما راقصا. وأقول لكم سيكون لكم فى أنفسكم هذا الخليط الأزلى الأول (٣٥)».

ونصل بهذا إلى أصعب أوجه تفكير نيتشه وهى النقطة التى يدخل فيها إلى حديثه تصوره لإرادة القوة والسلطان will to power والذى يجب علينا أن نتبينه فى هذا التصور هو وجهه المزدوج أى كيف أن سعار الغريزة والنشوة يمكن أن يكون خلاقا وكيف يمكن لهذا الخليط الأول بداخلنا أن تتولد منه النجوم الراقصه. كما علينا أن نتبين فى هذه المفاهيم للسعار والنشوة والغريزة أن نيتشه يريد أن يؤكد على الأولوية المطلقة للإرادة. وفى أكثر من موضع يحاول أن يعفينا من التسرع فى حمل عبء التفكير وتصور أن الارادة هى نوع من الآلية الداخلية التى نستطيع أن نستخدمها أنى نريد وكأن أهدافنا ومقاصدنا تسبق ارادتنا. فهو يرى على العكس أن الأهداف والمقاصد هى نفسها نتيجة للإرادة. فلو قلنا أن الارادة هى نتيجة لشئ آخر غير ذاتها فانها فى هذه الحالة لن تكون إرادة. فكل ماهو موضع ارادة فقد تمت ارادته بحرية وكأنما هو نابع من ذاتها. ويدفع نيتشه هذا إلى موقع متطرف يحاول أن يدلل فيه على أنه مادام ليس هناك ما يسبق الارادة كعلة لها فإن جميع الأحداث إنسانية أو طبيعية ومن حيث أنها مظاهر تكشف عن طاقة، فإنها إذن بلا علة وعلى ذلك فلابد أن نفهمها على أنها هى أيضا من الارادة. فإذا افترضنا اننا نستطيع أن نرد

كل حياتنا الغريزية إلى إرادة القوة فاننا نكون مبررين فى أن نعرف كل طاقة فعالة إيجابية على أنها ارادة للقوة. والعالم منظور إليه من داخله وعندما نريد أن نعينه ونصنفه وأن نعرفه وفقا «لطابعة المعقول» فإن هذا العالم يكون إذن ارادة قوة وليس شيئا آخر غير ذلك (٣٦)».

ونصف هذا الوجه المزدوج لإرادة القوة يطرح نظرة تقول بالوحدة بين الوجود الإنسانى والكون. ويشير نيتشه مرارا إلى هذه الوحدة فيورد عن زرادشت وهو يهيب بأصدقائه « كونوا مخلصين للأرض، وأعيدو للأرض، كما أفعل، الفضيلة التى هربت بعيدا - اعيدوها للبدن وللحياة حتى تعطى الأرض معنى هو معنى إنسانى(٣٧)». وهذه الوحدة بين ماهو أرضى وماهو إنسانى تظهر فى صورتها المبالغ فيها فى إمتداح للطقوس القديمة للعبادة الديونيزيه Dionysian للخمر والسكر ويقول «فهذه الاحتفالات تتركز فى كل الحالات تقريبا على الشهوانية الجنسية المسرفة التى تكتسح موجاتها كل جوانب الحياة الأسرية وتقاليدها الموقرة وتنطلق فيها متحررة دون قيد كل الغرائز الوحشية بما فيها من مزيج من الحسية والقسوة(٣٨)».

وليست هذه الديونيزيه إلا وجها واحدا من وجهى إرادة القوة. فالنصف الآخر من هذه الثنائية الشهيرة هو الأبوللونية (نسبة إلى الإله أبوللو) التى لا تقوم فى ماهيتها على تمجيد نشوة السكر بل على تمجيد التخيل والاحلام. فإذا كانت الديونيزية تمثل ذبح الذات والقسوة وسعار التشوق الحيوانى للدموية المظلمة للحم والأرض فإن الأبوللونية تعنى ظهور الأحلام المضيئة وبزوغ الفرد الخلاق الذى يغسله ضياء الشمس، وقد نستطيع أن نعتبر أبو للو نفسه الصورة الآلهية الرائعة التى تجسد مبدأ التفرد Pincipium individuationis التى تحكى لنا حركاته وتعبيراته كل فرح وحكمة «الظهور» المصاحبة لما له من جمال (٣٩)». وهذا هو جانب إرادة القوة المتضمن الإبداع والخلق. وعلينا هنا ألا نخلط بين التحليق نحو السماء الذى يبديه الخيال الأبوللونى وبين ما تقول به الأفلاطونية وتفترضه من « عالم آخر» فالأبوللونية لا تسعى أو تبحث عن الحق بل عن الظهور. فهى غريزة الابداع الصرف والاتجاه إلى ممارسة الخداع.

وموضوع الخداع موضوع يظهر بقوة فى كتابات نيتشه. ولقد سبق لنا أن رأينا أنه يرى أن الكذب أعلى من الحق من حيث أن يستلزم مزيدا من الحيوية لقيامه. ومع ذلك فليس فى هذا أى محاولة «لاخفاء شئ ما» كما أنه ليس على الخصوص رغبة فى إظهار واقع «غير صادق» على أنه صدق وحقيقه. وحيث أنه ليس هناك واقع حقيقى فإن ابتكارات الخيال ستطرح بتواضع أصيل حيث يعرف صاحبها أن أى صورة من هذه الابتكارات لا يمكن لها أن تمسك بخالقها. ويقول نيتشه : إن الرجل العظيم عندما لا يكون متحدثا لنفسه فإنه يرتدى قناعا. فهو يفضل أن يكذب عن أن يقول

الصدق. فهذا يتطلب مزيدا من قوة الروح والارداة. إذ يكون بداخله قدر من الوحدة والتفرد لا يمسك به المدح أو الهجاء، فحكمه الخاص العادل لا استئناف لحكمه (٤٠). ويقول فى موضع آخر: « كل ماهو عميق يحب الأقنعة. فكل الأشياء العميقة تحمل كرها حقيقيا لكل ماهو مجرد صورة أو مشابهه. والیس التناقض والمخالفة هما أفضل لباس يلبسه تواضع الآلهه؟ (٤١). وليس الأمر هنا هو أمر تفضيل للزائف ولكنه موضوع فهم عميق للتفرقة بين الصورة التى قد نمسك بها فى لحظة مضيئة وفى كامل الضوء حيث تبدو للحظة أنها واقعية، وبين هذه النار التى لا تهدأ والتى شكلت بها هذه الصورة. فليس الأمر إذن أن المفكرين المتعمقين فى فكرهم يحبون الأقنعة بل الأمر أن حول كل مفكر عميق ينمو دائما قناع نتيجة للتفسير الخاطئ دائما والسطحى لكل كلمة يقولها وكل خطوة يتخذها وكل علامة من علامات حياته (٤٢)».

وليس من شك أن مفهوم الخداع يحيطه دائما شئ من خواص الفضيحة ولاشك أن نيتشه يستغل هذا لمجرد التأثير على قارئه. وفى الحقيقة فإن فلسفة نيتشه لا تفرق بين الكذب والخداع من ناحية وبين مجرد محاولة التفسير والتأويل. فالمرء عنده يكذب لانه ليس هناك واقع ثابت دائم يصدق المرء فى الحديث عنه ولأنه ليس هناك أساس واقعى للمعرفة من حيث أنها كذلك. « فواقعية» الأفلاطونية ليست كما يظن الأفلاطونيون مجال من الوجود الخالد يوجد سابقا على الارادة بل أنها ليست حتى مستقلة عن الارادة فهى ليست إلا مجرد ما يريد الأفلاطونيين وثمرة إراداتهم. بل ولابد أيضا أن تكون المعرفة موضوع ارادة وذلك لسبب بسيط هو أنه ليس هناك ما يعرف. والمعرفة ليست هى رؤية شئ على أنه موجود ولكنها مجرد ابتداع أو تفسير وتأويل. « ومقابل الوضعية التى تقف أمام الظواهر لتقول: ليس هناك إلا الوقائع، فان على أن أقول لا، فالوقائع هى على وجه التدقيق ماليست موجود إذ لا وجود إلا للتفسيرات (٤٣). وهذا ما يجعل التفسير بل وكل ما نسميه معرفة أشبه بمجرد الابتداع أو الفن من أن تكون وصفا أو تفسيرا. ولكن هذا فى نظر نيتشه أمر لا يحسب انتقاصا منها فهو يقول: «الفن وليس شيئا غير الفن. فهو الوسيلة العظمى لجعل الحياة ممكنه وهو الأغواء الأكبر فى الحياة واعظم منبه مثير لها (٤٤).

نحن إذن نناقش هنا الوجه الثانى لارادة القوة التى وصفناها بأنها الطابع الابداعى المتميز عن وجه النشوة والسعار. وقد نتساءل إذن لماذا إذا كان الاهتمام الأول لينتشه هو بالقدرة الابداعيه فلما إذا يستخدم لفظة « القوة» ولكننا قد لاحظنا سابقا أن القوة التى يتحدث عنها ليست هى بالتحديد من نوع القوة الميكانيكية التى توجد فى كميات يمكن تحديدها، ولكنها طاقة متوسعة غير محصورة ولكنه مع ذلك حاسم فى تعبيره وتعلقه بمفهوم القوة. بل أنه فى الحقيقية كثير ما يتحدث

عن ارادة القوة على أنها نوع من الأمر Commanding (٤٥)· ويرجع السبب فى هذا إلى أن نيتشه لم يفقد أبدا النظر والاهتمام بالآخر. وإذا كان كلا من هيجل وسارتر لا يناقشان الآخر إلا فى حدود الوعى فانهما بهذا يجعلان مسألة القوة لا معنى لها. ولكن حيث أن نيتشه يرفض الوعى لأنه ملجأ الضعيف (الذى يرفض بحريته طبعا) أن يقر بأن الارادة أسبق حتى من الوعى فإن الآخر يظل إذن حقا آخرا. فارادة القوة ليست هى حال من الابداع يطرح فيها الخيال نتاجه الخاص متحديا بها ضدا الخواء بل هى ابداع ليس موضوعه الحقيقى إلا الآخر. ويعبر نيتشه عن ذلك على النحو التالى: « ان ارادة القوة لا تكشف عن نفسها إلا فى مواجهة المقاومات ولهذا فهى تبحث عما يقاومها(٤٦). وهذا يعنى ببساطه أن الارادة لا يمكن أن تكون ارادة إلا إذا تمت معارضتها بارادة أخرى. ولكن هذه الارادة المعارضة لا تأمر بدافع من السخط المكبوت أو بدافع من حاجة داخلية أخرى، فأقوى الأشخاص وأكثرهم روحانية لا يحكمون لانهم يريدون بل لأنهم هم كذلك (٤٧).

ولهذا على وجه التدقيق يشير إلى الأبوللونيه على أنها مبدأ التفرد Principium individuationis. فحيث تسعى الديونيزية أن تلتحم بدوامه القوى العمياء فإن الابوللونية تسعى أن تحكم الآخر بما تصنعه من أوهام. وهذا الطابع الأخير للارادة هو ما يجعل الوجود الانسانى ممكن على الاطلاق. فإذا لم يكن هناك ارادات متعارضة لن يكون هناك وسيلة للتفرقة بين ابداع المرء وماهو مجرد جريان للطبيعة. ولكن علينا أن نلاحظ هنا أن الأمر ليس هو مجرد وجود الآخر ولكن على وجه التدقيق فإن مقاومة الآخر هى ما يجعل من الممكن لى أن أكون فردا. ثم علاوة على ذلك فانه بدون هذه المقاومة فإن الحياة نفسها لا يمكن أن توجد ، فالامتناع عن التجريح والاغتصاب واستغلال الفرد للآخر ثم الإقرار بإن إرادة الآخر هى مساوية لإرادة الفرد، لا يمكن أن يكون السلوك المناسب إلا فى ظروف محدودة معينة .

« ولكن بمجرد أن يريد المرء أن يتوسع فى هذا المبدأ وأن يجعله المبدأ الأساسى للمجتمع فان يتكشف على حقيقته : أى أنه ارادة لنفى الحياة وأنه مبدأ للتدهور والفناء .. فالحياة ذاتها فى جوهرها تقوم على الاستيعاب والاساءة والاغتصاب للغريب والضعيف وعلى القهر والقسوة وفرض صور المرء وأشكاله على شئ آخر واستيعابه أو على الأقل فى أخف الصور استغلاله (٤٨)».

ولكن علينا أن نتذكر مرة أخرى أن نيتشه لا يصف هنا محاولة لمجرد التغلب على الآخر. فالحياة فى رأيه لا تتغلب على المقاومة لمجرد أن تبقى، بل إن جوهر الحياة هو النمو والزيادة فى القوة (٤٩) وعلى هذا فإن الحياة فى حاجة إلى المقاومة لكى تزيد من قوتها وفاعليتها. كما أن صراع الارادت ليس مجرد منافسة أو مباراة بل هو وسيلة للنمو. ونتيشه بوضوح لا يعنى هذا

أنه وسيلة لسيطرة إرادة على إرادة أخرى إذ أن المقاومة بهذا المعنى تعنى أن الارادة تتحطم وتقهر وهذا يعنى تحطم وقهر الحياة نفسها. ولهذا السبب فحتى الأشخاص الأقوياء أنفسهم الماليين بالحياة يفضلون الفاجعة والألم وذلك من أجل أشياء مرعبة وأشياء قيمتها موضع تساؤل على حد تعبير نيتشه نفسه لتأكيد المعنى الذى يقصده. ويضيف قائلا: « إن الأرواح البطولية هم الذين يجيبون أنفسهم بنعم فى قسوة فاجعة: فهم من الصلابة بحيث يعانون الألم على أنه لذة (٥٠)». ويضرب مثلا لهذه البطولية باليهود الذين هم دون شك أقوى وأصلب وأنقى جنس يعيش الأن فى أوروبا ، فهم يعرفون كيف يؤكدون على حقوقهم ومزاعمهم وسط أسوأ الظروف (بل على نحو أفضل مما يفعلون ذلك فى ظروف مواتيه (٥١)*.

وقد استطاع نيتشه بهذا وبمفهومه لإرادة القوة أن يقدم صورة فريدة وديناميكية للحياة الغير مهددة بل هى فى حاجة إلى آخروية أصليه وقوية. وحيث راح الفلاسفة الآخرون يمعنون التفكير مطولا فى عدم يقينيه حتى مجرد وجود عقول أخرى مثلا نجد أن نيتشه باعطائه أولوية للإرادة بطريقته الجذرية الخاصة به يستبعد كل أفكار أولئك الفلاسفة على أنها مجرد كلمات ويحتج بأن مجرد حقيقة أن هناك ارادة تعنى أن هناك ارادات أخرى. وحيث نرى أن فلاسفة آخرين وعددا مختلفا من أصحاب النظريات الاجتماعية قدحاولوا أن يتحدثوا عن طرق مختلفة لاستبعاد المقاومة للحياة عن طريق التقليل من مخاطر الآخروية فاننا نرى نيتشه يعتنق الخطر على أنه أعلى صور الحياة ويقول: « صدقونى أن سر أعظم الثمار وأعظم متع الوجود هى أن تعيش فى خطر فاقيموا مدنكم تحت بركان فيزوفيوس. وارسلوا بسفنكم فى بحور مجهولة بلا خرائط. وعيشوا فى حرب مع أقرانكم ومع انفسكم (٥٢).

وعلى الرغم من دعواه أن التاريخ لا هدف له إلا ما نعطيه له فانه يرسم نوعا من المخطط للتقدم التاريخى حيث يلعب فيه الأشخاص الأقوياء المبدعين دورا مسيانيا. فاليونان القديمة تمثل نوعا من العصر الذهبى كما أن الحضارات الأخرى لها عصورها الذهبية. ولكن البرابرة النبلاء قد أضعفوا بتأثير من الساخطين والضعفاء، وخاصة الكهنة ورجال الدين الذين يراهم ، أكبر الكارهين الساخطين فى التاريخ ولكنهم أكثر الكارهين ذكاءا أيضا، (٥٣) . ويبدو كما يرى أن عوامل التعرية فى العظمة الحقيقية وبزوغ أثر الأفلاطونية والاخلاقيين يبدو أنها قد أكملت أثرها على أية

* يجب أن نتذكر هنا أن نيتشه يعد من أقسي وأقوي المهاجمين لليهود واليهودية وكلامه هنا يجب أن يفهم فى إطار قرنه وسياقه الفلسفى(المترجم).

حال. فقد أصبحت القيم والمثل التى طرحوها على أنها تمثل الصدق قد أوشكت على السقوط لتصبح مجرد كلمات صائته. والعدمية* وهى أقرب الضيوف تقف منتظرة على الباب(٥٤). ولا يبدو نيتشه مبتسما أو حزينا بهذا التهديد بمقدم ودخول العدمية إذا أنها فى نظره لن تفعل إلا أن تكشف عن زيف كل القيم القائمة وتعد الطريق لتحول حقيقى وقد لا يكون مثل هذا التحول لم يعد بعيدا. ففى مستقبل قريب سيأتى المخلص الحقيقى الذى لن تسمح له إبداعيه أن يسكن ويهدأ فى ملجأ أو مكان يختفى فيه حيث أن وحدته ستفسر على أنها هرب من الواقع، (٥٥) أما عن من هو هذا المخلص وكيف سيحقق عمله فإن نيتشه لا يستمر فى التأمل أو التفكير فى الأجابة عن هذا ولكنه كثيرا مايدعو إلى مقدم هذا الانسانى السامى أو ما يسميه Ubcrmcnsch الذى يبدو فى نظره ليس مخلصا معينا بالذات ولكنه ظاهرة جماعية مثل بزوغ عصر جديد. فهذا الأوبر مثش Ubcrmcsch ** لم يأت بعد وإن كنا فى طريقنا إلى موعد وصول هذا الكائن الأعلى. وفى موضع آخر وبلغة أقل تنبؤية فى طابعها نجده يقول أن علينا أن نبحث عن « فلاسفة جدد من ذوى روح قوية وقدرة على الأبتكار بحيث يكونوا قادرين على أن يدفعوا بنا إلى تقويم مضاد وإلى الارتفاع على القيم السائدة وقلب تلك القيم التى تعتبر «قيما خالدة». فعلينا أن نبحث عن الرواد ورجال المستقل الذين يشدون الآن العقدة ليبدأو الضغط على إرادة آلاف السنين لتسير فى مدارات جديدة. وهم الرجال الذين سيعلمون الأنسان أن مستقبل البشر هو إرادة الانسان(٥٦).

وسيجمع أولئك الفلاسفة الجديد بين وجهى إرادة القوة: الغريزى والخلاق المبدع. وسيقولون نعم للحياة ولن يختفوا وراء مجردات ولا يترددون محجمين أمام العذاب والألم. وستبدو قوتهم فى قدرتهم على « أن يفعلوا، دون أن يقصدوا، فى الأشياء»(٥٧) ويقول نيتشه أن مثل هذا الفيلسوف سيحيا حياة « بلا فلسفة» و «لا حكمة» وعلى الخصوص دون دهاء أو عنف فهو سيكون شاعرا بثقل وواجب احتمال مئات التجارب والإغواءات التى تقدمها الحياة قادرا دائما على أن يخاطر بنفسه (٥٨).

فإن يخاطروا بأنفسهم فى كل تجارب وإغواءات الحياة هو مالا يفعله أولئك الكارهين لأنفسهم من كهنة الدين والفلاسفة القدامى. وبينما يقول البرابرة الجدد وأولئك الفلاسفة المحاربين،

---

* Nihilism نظرية تدعو لحالة من عدم الإيمان بأى شئ وعدم الالتزام باى شئ أو باى هدف واحيانا تطلق الكلمة خطأ على الأشخاص الذين لا يشاركون فى إيمان معين أو فى مجموعة معينة من القيم المطلقة .(المترجم)

* * هذا اللفظ فى كتابات نتيشه يترجم أحيانا بالسوبر مان ولكنى أفضل الاحتفاظ بترجمته الانسان الأعلى. (المترجم)

والزراد شتبون الذين يفيضون بالحيوية نعم للآخر فيما يفعلون فإن القطيع العبودى يقول لا فى ردود أفعالهم. فالعبيد يلتفتون داخلهم ليسجنوا أنفسهم فى حريتهم مدفوعين بسخطهم المكظوم لان يصطرعوا مع ماضى لم يعد موجودا. أما الفلاسفة الجدد فيتجهون للخارج موجهين قدراتهم الإبداعية إلى إرادات أخرى ومعطين للكلمات دلالاتها ومعانيها وفارضين على الآخرين استخدامها(٥٩)، معيدين فى فرح تشكيل وإعادة تشكيل العالم(٦٠) هذا العالم الذى يقطنه معهم الآخرون، فالفلاسفة الحقيقيون هم قادة ومشرعون. وهم الذين يقولون يجب أن يكون الأمر على هذا النحو فيقررون إلى أين وإلى أى غاية على البشر أن يتجهوا .. فمعرفتهم هى خلق وخلقهم تشريعى، (٦١).

وهم على غير شاكلة القطيع فقد حرروا أنفسهم من الماضى برفضهم أن يروا فى أنفسهم ضحايا له أو الأدنياء المعاقين بمظالم قديمة. فقد حصلوا على الخلاص لأنفسهم بقدرتهم على أن يعيدوا صياغة قول ، كل هذا كان، إلى القول بأن ، كل هذا هو على النحو الذى اردته(٦٢)،.

ومع ذلك فاولئك الفلاسفة لا يعيشون على هذا النحو رغبة منهم فى الحفاظ على أنفسهم فانهم يفعلون كل ما يفعلون لصالح زيادة الحياة. ويبدو أن نيتشه كان يتطلع أحيانا وإن كان ذلك بإيجاز إلى مجتمع يصنعه أشخاص قد اختفت لديهم كل رغبة فى العقاب وكل انشغال بما يدينون به للآخرين وكل محاولة لإقامة نظام اجتماعى صارم ويقول : ، إن من الممكن تصور مجتمع قد امتلأ بالاحساس بالقوة إلى حد يجعله يترك مجرميه دون عقاب. وأى ترف أكبر من هذا يمكن لمجتمع ما أن يتمتع به ؟(٦٣). فعند ذاك يتحقق ، ارتفاع وتسامى بالشعور العام بالحياة، إذا ما اقترن الإيمان بالخطيئة بالقدرة على التخلص من غريزة الانتقام القديمة ، بل وبالقدرة على أن نبارك اعدائنا وأن ننفع أولئك الذين اساءوا إلينا (٦٤)،، ولا يريد نيتشه هنا أن يقول أن المجرمين إذا أطلقوا أو تركوا دون عقاب فانهم لن يعودوا مجرمين اعترافا بالجميل وانهم سينصرفوا عن أن يكونوا مجرمين على الإطلاق. فلن يكون هذا إلا صورة أدق من السيطرة والاستعباد وطريقة لتحطيم ارادة المجرمين . ولكن ما يقصده هو أن يؤكد على أهمية الرغبة الإنسانية القوية فى اعتناق الخطر.

والأمر الهام هنا هو أن ندرك أن هذه الرؤية المسيانيه للفلاسفة الجدد المخلصين لا تفصل أبدا بين قدراتهم الخلاقة وقدراتهم على القيادة وبين نظرته للصيرورة فى وصفها كخليط أولى. فالحالم الأبوللى يقترن دائما فى الوحدة الأولى مع الديونيزى النشوان. فان يكون المبدع الخلاق فرحا مهللا بما يخلق يعنى فى نفس الوقت أن يكون ممزقا فى ،الدوامة الذرية للانانيات، التى يتكون منها التاريخ الإنسانى. وأن يختار الحياة يعنى أنه يختار الفاجعه. فالقوى لا يستطيع أن يقول

نعم للحياة دون أن يجعل نفسه معرضا منفتحا للجرح والألم واللا معنى وللموت أى بدون أن يجعل من الحياة نفسها مخاطره وخطرا. وعلى الأقوياء أن يعتنقوا كونهم بشرا محدودين معرضين للاصابة ولفنائهم حتى يستطيعوا أن يعتنقوا الحياة نفسها. وفى هذا رغبة القوى أن يموت فى الوقت المناسب. فمن الطبيعى أن نتساءل كيف لمن لم يعش أبدا فى الوقت المناسب أن يموت فى الوقت المناسب ؟ وأن يعيش المرء فى الوقت المناسب يعنى أن يكون السيد الوحيد لوجوده مريدا له مباشرة. وهكذا يعلن زرادشت: « يا موتى أنا أمتدحك فانت الموت الحر الذى يأتينى لأننى أردته». وهو يدين الموت الذى يقبض علينا من الخلف عندما نكون قد فقدنا سيطرتنا على حياتنا وعندما استبقانا الجبن طويلا معلقين على غصون شجرة الحياة حتى نبدأ بالتعفن (٦٥). ولا يجب أن نفهم من ذلك أن نيتشه يوحى بتفضيل الانتحار الذى قاله به الرواقيون بل باتخاذ الموقف بأن الحياة هى دائما فى الخطر وعندما نبدأ البحث عن الأمن أو عندما نتطلع إلى البقاء الطويل فاننا نكون فى الحقيقة قد توقفنا عن الحياة. ويكون الأمر أكثر سوءا عندما نبدأ فى الإيمان باننا نبقى بعد الموت نفسه أو أن نبدأ نفكر أن الحياة قد لا تكون فى النهاية فاجعة. فهو يقول إن الإيمان بالبقاء بعد الموت كان أكبر وأسوأ محاولة لقتل الإنسانية النبيلة(٦٦).

وهذا الموضع الذى يضع فيه نيتشه الموت فى المركز من الحياة يجعله يقدم مقارنة حادة بين موت ديونيزيوس وموت يسوع. فحقيقة أن يسوع قد صلب وهو الشخص البرئ تعنى أن موته يعتبر رفضا للحياة وصياغة لأدانتها. أما موت ديونيزيوس فيدل على الاعتقاد بأن الحياة ذاتها، وكونها خالدة الاثمار فى عودة دائمة، تخلق العذاب والتحطيم وارادة الإفناء. فالأمر فى نظر نيتشه هو فى التساؤل عما إذا كان العذاب والموت لهما «معنى مسيحى أم معنى فاجع» ففى الحالة الأولى يكون الاعتقاد المفترض أنها الطريق إلى وجود مقدس وفى الحالة الثانية يكون الاعتقاد بأن الوجود مقدس فى حدا ذاته مما يبرر أن يكون فيه قدر ضخم من العذاب(٦٧).

ولقد سبق أن تبينا فى مناقشتنا لوجهة النظر المسيحية إلى الموت أن الفاجع فى الحياة يتم التغلب عليه عن طريق القيامه أو البعث وذلك بأن يتم التحول إلى حال آخر من الوجود وإن كان غامضا. أما نيتشه فقد أختار على نحو مستمر ومتحمس الفهم التراجيدى وليس المسيحى للموت وذلك لأنه كان يرى الفناء الانسانى على أنه الطريق على وجه التحديد، إلى مركز الحياة. وحيث أن نيتشه كان يؤمن إيمانا عميقا بأن الحياة ليست حالة أو وضعا بل هى عملية ديناميكية يطلق عليها الصيرورة فقد تمسك بجانبها الفاجع وإن كان ذلك ليس من باب التشاؤم وليس لأن ذلك

مضاد للحياة بل كان ذلك على العكس لأن الفاجع يفتح الطريق «لأن يصبح المرء نفسه هو الفرح الخالد للصيروره(٦٨)».

وقد نستطيع الآن أن نلخص فهم نيتشه للموت على أحسن وجه بأن ننظر بسرعة إلى ما قطعناه فى هذه الدراسة حتى الآن لنصل إلى هذه النقطة فى تفكيره. فلقد رأينا أن المناقشة الفلسفية الحديثة (منذ ديكارت) لمشكلة الموت لم تكن تنفصل عن مشكلة الآخرويه (أو المتعالى). فكان ينظر إلى تهديد الموت على أنه تهديد بأن يصبح المرء « آخرا » أى أن يصبح مغايرا أو غريبا عن ذاته. وقد عالج هيجل المشكلة بحركة فلسفية جريئه جذب بها المتعالى فى صورة آخروية مضاده إلى الذهن حيث أخذت شكل الوعى بالذات. ففى الوعى بالذات نصبح غرباء عن أنفسنا. وكانت هذه الفكرة تمثل المحاولة الأولى لوصف ذات المرء على أنها تتضمن فى ذاتها دلالة الفناء. ولكن الحل الشهير الذى توصل إليه هيجل قد نتج عنه أشكال شهير مترتب عليه. فلكى يمنع أن تتحطم الذات بأخرويتها كان على هيجل أن يبتدع صورة جديدة من التعقل الديالكتيكى يكون قادرا على أن يوفق بين الذات وبين الآخر. وقد نتج عن هذا صوره أعلى من الوعى كان لها بالتالى موضوعا أعلى، كان على الذات أن توفق بين ذاتها وبين هذا الموضوع الأعلى. وقد استمرت هذه العملية حتى تصل إلى الروح المطلقة التى ليس لها آخر متعالى عنها. فالروح المطلقة هى كمون مطلق أى أنها متوحدة بذاتها مع ذاتها. أما سارتر الذى اعتقد أن فقدان هيجل للفرد لصالح الديالكتيك يمكن تجنبه بأن يقصر الديالكتيك على الوعى الفردى للذات. فوضع وصفا بارعا للوجود الإنسانى يكون فيه الشخص بالضرورة حرا حرية مطلقة. ولقد تبينا صعوبتين فى هذا الوصف أولهما نظرية سارتر فى الحرية تصبح لا معنى لها حيث أن الحرية فى داخل هذه النظرية لا يكون لها من القوة إلا لتحويل نفسها إلى رد فعل للآخر. فهى ليست حرية لفعل أى شئ. أما الصعوبة الثانية فهى أن الحرية كما وصفها سارتر تعتبر كاملة فى داخل ذاتها حتى لا تسمح بقيام إمكانية الموت. فليس لها من القوة ما يجعلها تصبح آخرا لأن كل آخروية هى كذلك بالنسبة للوعى فقط وبلا وعى لا يكون هناك آخر. وهكذا تصبح الذات أسيرة خالدة لوعيها العاجز.

وقد وصلنا إلى فكر نيتشه بسؤالنا هل من الممكن له أن يصف الوجود الإنسانى على أنه حر وأن له سلطان وقوة على الآخر ومع ذلك يمكن أن يوصف فى نفس الوقت بأنه فان فى جوهره. وقد رأينا أن نيتشه تخلى عن مقولة الوعى لأنها نشأت عن كراهية الذات وأنها ثمره السخط المكظوم على ما فعل بالمرء فى الماضى دون أن تكون متخلصه حقا من الماضى. وهكذا لجأ نيتشه إلى القول بأولوية الارادة على أنها مفتاح الوجود الإنسانى. فليس عند نيتشه شئ يسبق الارادة

حتى الوعى نفسه وحتى احداث الطبيعة التى تمثل « دوامة من القوى» لا هدف لها ولا شكل. فليس هناك للإرادة الفردية للرجل أو المرأة فارق جوهرى بين أفعال كل منهما وبين مسار وجريان الخليط الأول للأحداث الطبيعية وهى الحالة التى يطلق عليها نيتشه كلمه الصيروره. ولكن هذا التوحيد بين الارادة وبين الصيرورة يترتب عليه إلغاء كل السمات التى تميز الوجود الفردى. ويواجه نيتشه هذه المشكلة بالاحتجاج بأن كل اراده حقيقة لابد أن تعنى تحكما أو أمرا فهى لا يمكن أن توجد إلا إذا كان هناك ما يقاومها. وهذا الذى يقاومها لابد أن يكون ارادة أخرى. وعلى هذا فإن ظاهرة الارادة ذاتها تفترض بل تتطلب وجود الآخر. ومع إصرار نيتشه على أولوية الارادة فانه قد استطاع أن يحتفظ بالحرية المطلقة التى وصفها سارتر ولكنه بتمسكه بضرورة الآخر فانه قد استطاع أن يجمع بين الحرية وبين القدرة أو السلطان. وليس القوة أو السلطان فى هذه الحالة هى الرغبة فى استبعاد الآخر كما أنها ليست ما يطلق عليه متهكما «ارادة الوجود(٦٩)» أو الحفاظ على بقاء الذات لأنها فى الحقيقة رغبة فى التزود من الحياة. ولكن حيث أن الفرد لا يمكن أن يخلص من الجريان الخالد للصيرورة فإن التزود الحر من الحياة لا يمكن أن يتأتى إلا بمقابل من العذاب والموت. ولاشك أن هذه نظرة فاجعه ولكنها فى رؤية نيتشه تعنى أن رد الفعل الحقيقى للفاجعه هو أن يوحد المرء بين ذاته وبين الفرح الخالد للصيرورة. ولايعنى هذا بأى شكل نوع من التخلى كما هو عند سارتر وعديد آخرين من الفلاسفة والحكماء. فنيتشه يصرح : إن المرء الحر حقا هو دائما المحارب(٧٠). ولنقارن هذه الصوره بوصف سارتر لاورستس فى مسرحية الذباب. ففى هذه المسرحية يترك أورستس مسرح جريمته على أنه انسان حر ولكنه لم يكن كذلك إلا باستسلامه لعقاب الانتقام الذى يفرضه الماضى وليس لأنه مضى قدما مستعدا لأن يحارب من جديد مستعدا أن يلقى بحياته فى كل لحظه. فالانسان الحر هو الذى يكون دائما مستعدا « لأن يموت فى الوقت المناسب ».

ولقد سبق لنا أن وصفنا التحدى الذى يواجهه الفكر الحديث بأن هذا الفكر كان عليه أن يدلل على أن التهديد الذى يمثله الموت يمكن أن يواجه عن طريق التاريخ وليس بالتغلب على التاريخ وذلك بأن يبين أن المتعالى هو زمانى. ويبدو أن نيتشه بفهمه للحياة على أنها تصارع ارادات وما ينتج عن ذلك من فرح بالصيرورة الخالدة قد نجح فى مواجهة هذا التحدى الذى وصفناه. ولكننا سنعلم عندما نتعرض لفكر هيدجر أن فكر نيتشه قد قصر عن تحقيق هذا الهدف فيما يتعلق بملمح تفصيلى ولكنه جوهرى. وسنتبين هذا القصور بوضوح أكبر إذا ما قارنا وإن كان ذلك عن طريق غير مباشر بين تفكير نيتشه الذى ينتمى إلى الفكر الغربى تماما وبين فكر مشرقى تماما مقابل له وهو تفكير البوذيه التى كان بينها وبين تفكير نيتشه تشابه مذهل.

وفى الحقيقة فإن نيتشه كان معجبا بالبوذية على نحو يفوق اعجابه بكل ديانه أخرى وخاصة لأنه لا يقوم بداخلها هذا السخط المكظوم الذى تحدث عنه نيتشه. فالبوذيون يواجهون الانفصال الذى يسببه الموت بان يجعلون هذا الانفصال مطلقا. وفى عرضنا فى الفصول السابقة أبرزنا هذا الاتجاه بأن أشرنا إلى البوذية على أنها «ديانة الصيرورة» وذلك بالمقارنة مع الهندوكية التى اعتبرناها « ديانة الوجود». ولقد رأينا تفضيل نيتشه للصيرورة على الوجود وإن هذا كان سمه أساسية فى تفكيره. ومن هذا الجانب الهام فإن التفكير الميتافيزيقى لنيتشه يشبه إلى حد كبير البوذيه. ويبدو ذلك مثلا عندما يقول نيتشه أن فكرة ما تأتى عندما تريد ذلك وليس عندما أريد أنا أو يقول ان هذه الأنا الصغيره الشأن هى مجرد خطأ نحوى، وهو بموافقه هذه يكاد أن يكون داخلا مباشرة فى أكثر قضايا الفلسفة البوذية قوة وتأثيرا فوجود الفكرة لا تفترض المفكر كما أن الفعل لا يفترض الفاعل. هذا إلى أن اعجاب نيتشه بمعانى الخداع والمظاهر والتفسير والتأويل وكذلك اصراره على نفى وجود أية وقائع حقيقية يكاد يشبه فى هذا تعاليم البوذية التى تقول ان الوجود الإنسانى (وبالتالى الموت) هو أمر تخيل، فهو ليس وهما يخفى ورائه كالقناع شيئا واقعيا بل هو مجرد محض تخيل أو هو مجرد قناع ليس ورائه شئ واقعى.

ومع ذلك فهناك أمر حاسم لايبدو فيه نيتشه بوذيا بل فى الحقيقة أنه يبدوا فى ذلك بعيدا كل البعد عن البوذية. فهو فى نهاية الأمر يقيم مذهبه الفكرى كله على القول بالوجود الواقعى لإرادة الفرد المبدع الخلاق الذى يكرر نيتشه تمجيده فى صوره مسيانيه للفيلسوف الجديد أو المحارب المفكر الحر. وسؤالنا أمام هذا هو التساؤل عن حجة نيتشه فى ضمان وجود واقعى لمثل هذه الارادة المنعزلة المركزية.

وقد لاحظ هيدجر الذى يعتبر نفسه وريث فلسفى لنيتشه هذا وأن نيتشه يمسك فى تفكيره عن الاجابة على هذا السؤال وسبب حاجته لجعل الارادة التى ينشأ منها المذهب نقطة ثابته فى داخل الصيرورة الخالدة. ويرد هيدجر هذا الموقف الفلسفى إلى نوع من الحيلة الساخرة. ويقول هيدجر عن هذا الموقف أن نيتشه يفهم فلسفته على أنها حركة مضاده للميتافيزيقا وهذا يعنى بالنسبه له أنها حركة مضادة للأفلاطونية. ويستمر ليقول: « ولكن مثل الحال فى كل الحركات المضادة فإن فكر نيتشه يتشبث تشبثا قويا بجوهر ما يتحرك مضادا له(٧١)». ففى خلال رفضه للأنا الأفلاطونية التى تعلو على التاريخ أو للنظرية بأن هناك بالضرورة ذهن يفكر فى الفكر فانه مع ذلك قد أقام أنا تعلو على التاريخ من فكره هو وهى أنا « تريد» بدلا من الأنا التى تفكر ولكنها مع ذلك تظل أنا على أية حال.

وعلى هذا النحو يبدوا أن نيتشه قد فشل أخيرا فى مواجهة تحدى الفكر الحديث وفى أن يدلل على زمانية المتعالى. ونستطيع أن نعبر عن ذلك بقولنا أنه عجز عن أن يبين أن الذات قادرة على الموت. فزرادشت يتكلم عن الموت الذى يرى أنه حر لأنه قد اراده . وفى الحقيقة أن زرادشت بهذا لا يموت ولكن يخاطر بالموت. فالذى يميز الفيلسوف الجديد عن بقية الأشخاص هو أنه يعيش فى الخطر وأنه يخاطر بانه قد يقتل. فالفيلسوف ليس فانيا بحكم ما يعطيه له من تعريف بل بالبرهنة عن طريق المثال والشرح. فكون الانسان فانيا يعنى أنه من الممكن قتله ولكن الفناء لا يكون له معنى إلا إذا كانت حياة المرء على نحو يكون فيه القتل محتملا. ولكن هذا يتطلب فاعلا خارجيا واعتمادا على الآخر وهذا فيه انتقاص كبير لحرية المرء.

ومع ذلك فإن انجاز نيتشه الكبير هو فى أنه قد طرح فكرا فلسفيا يحافظ على الفرد وقدرة الفرد وسلطانه على نحو يجعل الحياة لا تكون حياة بدون الآخر. ولكنه لم يكن قادرا نتيجة للتأثير السابق للأفلاطونية أن يمضى بالصيرورة إلى مجال الارادة نفسها وهكذا ظلت الحياة دائما فى صوره وجود مضاد للحياة. وننتقل إذن إلى هيدجر لنرى إذا كان من الممكن أن يدرج الفناء الإنسانى فى إطار الذاتيه. فالسؤال هو هل يمكن للمرء أن يكون فردا وحرا وقويا وفى نفس الوقت فانيا على نحو لا يكون فيه ضد الآخرين بل معهم ؟.

Notes

1- .The Genealogy of Morals, p. 159.

2- Ibid., p. 160.

3- Ibid., p. 162.

4- " Twilight of the Idols, " The Portable Nietzsche, pp. 490 ff.

5- The Will to Power, #6.

6- The Genealogy of Morals, p. 189.

7- Ibid., p. 174.

8- Ibid., p. 175.

9- See especially the will to Power, #962.

10- The Genealogy of Morals, p. 173.

11- Ibid., p. 172.

12- Ibid., p. 190.

13- Ibid., p. 172.

14- Ibid., pp. 192 ff.

15- Ibid., p. 218.

16- Ibid., pp. 170 ff.

17- Ibid., pp. 178 ff.

18- Beyond Good and Evil, p. 17.

19- Ibid., p. 18.

20- The Genealogy of Morals, p. 179.

21- The Will to Power, #552.

22- Ibid.; #407.

23- Ibid., #579.

24- Ibid., #586.

25-"Thus Spake Zarathustra," The Portable NIETZSCHE, P.184.

26- " TWILIGHT OF THE IDOLS," P. 476.

27- Ibid., p. 478.

28-"On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense," The Portable Nietzsche, pp. 46 ff.

29- The will to Powr, #537.

30- Beyond Good and Evil, p. 4.

31- The Will to power, #708.

32- "On Truth and Lie in an Extra-Moral sense," p. 42.

33- Ibid., p. 50.

34- Ibid., p. 44.

35- "Thus Spake Zarathustra," p. 129.

36- Beyond Good and Evil, pp. 43 ff.

37- "Thus Spake Zarathustra," p. 188.

38-"The Birth of tragedy," Philosophies of Art and Beauty, p. 503.

39- Ibid., p. 500.

40- The Will to Power, #962.

41- Beyond Good and Evil, p. 46.

42- Ibid.,; p. 47.

43- "Notes, 1888," The Portable Nietzsche, p. 458.

44- The will to Power, #853.

45- See especially "Thus Spake Zarathustra," pp. 226 ff.

46- The Will to Power, #656.

47- "The Twilight of the Idols," p. 646.

48- Beyond Good and evil. p. 201.

49- The will to Power, #702.

50- Ibid., #852.

51- Beyond Good and Evil, p. 186.

52- "The Gay Science," The Portable Nietsche, p.97.

53- The Genealogy of Norals, p. 167.

54- The Will to Power, #1.
55- The Genealogy of Norals, p. 229.
56- Beyond Good and Evil, p. 114.
57- The Will to Power, #585.
58 Beyond Good and Evil, pp. 121 ff.
59- The Will to Power, #573.
60- Ibid., #495.
61- Beyond Good and Evil, p. 135.
62- "Thus Spake Zarathustra," p. 251.
63- The Genealogy of Morals, p. 205.
64- "Dawn," The Portable Nietzsche, p. 87.
65- "Thus Spake Zarathustra," p. 184.
66- "The Antichrist, " The Portable Niextzsche, p. 619.
67- The Will to Power, #1052.
68- "The Twilight of the Idols," p. 463.
69- "Thus Spake Zarathustra," p. 226.
70- "The Twilight of the Idols," p. 542.
71-"The Word of Nietzsche: God is Dead," The Question concerning Technology, p. 61.

Bibliography

David B. Allison, ed., The New Nietzsche (New York: 1977).

Friedrich Nietzsche, Beyond Good and Evil, tr. Marianne Cowan (Chicago: 1966).

---- "The Birth of Tragedy. Tr. Clifton Fadiman, Philosophies of art and Beauty, ed., Albert Hofstadter and Richard Kuhns (New York: 1964).

---- The Genealogy of Norals, tr. Francis Golffing (New York: 1956).

---- Philosophy in the Age of the Greeks, tr. Marianne Cowan (Chicago: 1962).

---- The Portable Nietzsche, tr. and ed, Walter Kaufmann (New York: 1966).

---- Schopenhauer as Educator, trs. James W. Hillesheiem and Malcolm R. Simpson (South Bend: 1965).

---- The will to Power, trs. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: 1967).

الموت من حيث هو إمكانية

- السـلـطـان

١٥ - مارتن هيدجر*
١٨٨٩ ـ ١٩٧٦

لاحظنا فيما سبق أنه على حين أتخذ كلا من سارتر وهيجل نقطة البداية فى تفكيرهم من النظر فى الوعى فان هيدجر قد اتخذ من الوجود بؤره التركيز فى فكره. وكان هيدجر على وعى بأن وقفته هذه عند الوجود سوف لا ترضى بل وتبعث الاضطراب لدى قراء فلسفته الذين يعتبرون عامة إن الوجود أكثر مفاهيم التراث الفلسفى شهرة ومن أبرز أوهام الفلاسفة السيئة السمعة ومع ذلك فإن عددا قليلا من قرائه المبكرين كانوا قادرين على أن يدركوا أن ما يقصده هيدجر بالوجود هو ماكان يعنيه نيتشه وهو يستخدم مفهوم الصيرورة. على أن إصرار هيدجر على استخدام مصطلح الوجود لم يكن راجعا إلى مجرد نزوة أو ميل شخص متحديا به مجتمع الفلاسفة بل كان ذلك صادرا عن احترام من جانبه والتزام بالتراث الفلسفى فى مجموعه كله.

فقد كان هيدجر يؤمن إيمانا عميقا بأن التفكير الفلسفى فى الغرب قد بزغ فجره مع السؤال حول الوجود. وكان هذا التساؤل فى أبسط صوره هو : لماذا هناك شئ ما بدلا من أن يكون هناك العدم؟[1]، فهذا هو السؤال الذى وجه أنفسهم إليه كبار الفلاسفة السابقين على سقراط وعلى وجه الخصوص بارمنيدس وهيراقليطس.

---

* لا يقصد الهامش التعريف بفلسفة هيدجر أو بوضعه وقيمته بالنسبة للفكر المعاصر ولكن مجرد تقديم الحقائق والتواريخ الأساسية لحياته. وقد ولد فى بادن بالمانيا وتعلم فى فريبورج تحت تأثير مدرسة هسرل وقد بدأ عمله الأكاديمى فى فريبورج (١٩١٥) وأصبح استاذا فى جامعة ماربورج عام ١٩٢٣ واستاذا فى فريبورج عام ١٩٢٨ وأصدر عمله الكبير الوجود والزمن عام ١٩٢٧ (ترجم ١٩٦٢ للانجليزية) واصبح مديرا للجامعة عام ١٩٣٣ وكان خطابه الافتتاحى بعنوان « دور الجامعة فى الرايخ الجديد، وكانت محاضرته دعوة لالمانيا أن تتقدم إلي مصاف القوي العالمية بقيادة الحزب النازي وهذه المحاضرة وعلاقته بالحزب النازى كانت موضوعا للنقد والتعريض به. ويعد هيدجر أكثر فلاسفة العصر الذين افترقت حولهم الاراء واختلفت خلافات جذرية.

وكان هذا السؤال كما صيغ فى البداية يتطلب ذهنا منفتحا انفتاحا كاملا. فيقول هيدجر فلنفترض اننا نوجه هذا السؤال إلى من يعتبر التراث التوراتى معيارا له. فقبل حتى أن ينظر فى السؤال، فإن المتوقع أن اليهودى والمسيحى سيجيب بأن هناك أشياء بدلا من أن يكون هناك عدم لأن الرب قد خلقها. ولكن لكى نواجه مثل هذا السؤال حقا فإن على المرء أن ينحى جانبا كل معتقداته وكل افتراضاته. ويجب أن يكون منفتحا لأى مسار يتخذه البحث (٢).

ومثل هذا الذهن المنفتح هو ما يتوقعه هيدجر من قرائه وهو ما يتوقعه ويريده من نفسه هو أساسا. وفى الحقيقة فانه على الرغم من كل ما يبدو فى فلسفته من إيغال فى الوعى بالذات فان فلسفته فى الحقيقة هى غاية فى التواضع. وهو يصفها بأنها محاولة للاستماع إلى أجابة الوجود نفسه على هذا السؤال الأول، فهى محاولة «لترك الوجود يوجد» فى ذاته ومن خلالها هى محاولة أن تضع نفسها فى خدمة تكشف الوجود عن ذاته.

ولم يكن رفض نيتشه للمصطلح «وجود» ليستخدم بدلا منه « الصيرورة» خطأ فى حد ذاته بل كان هذا الرفض مجرد دليل على قدرة الفلسفة الأفلاطونية على تشويه السؤال الأول. فعندما فرق أفلاطون بين ماهو واقعى وبين مجال الأفكار التى لا تتغير وماهو خالد فانه قد أنفصل فجأة عن التراث القديم مبتدئا ما أسماه هيدجر «نسيان الوجود*». فما يطلق عليه أفلاطون الوجود هو دليل على أنه قد نسى ماذا كان السؤال الأول.

وكان الحدس القوى لنتشه أن الوجود الذى يتحدث عنه الأفلاطونيون لا يتضمن بداخله أى شئ من ديناميكية التجربة المحيية فليس فيه زمن. أما الصيرورة فهى مصطلح على العكس من ذلك محمل مشحون بالزمن حيث أنه يشير إلى شئ لم يكتمل بل هو متصل ومستمر. وفى فهم هيدجر لتاريخ الفكر أن هذا كان هو المفهوم الأول للوجود. ولذلك فهو يعيد صياغة السؤال عن «الوجود داخل أفق الزمانية». وقد أراد أن يبحث عن معنى الوجود ومن خلال بحثه فى أصول الفكر فى الغرب أن يرى على وجه الدقة كيف تعلق الزمن بمعنى الوجود. وكان حدسه الذى وجه تفكيره منذ البداية هو أن مفهوم الزمن هو معنى الوجود. وكان هذا مفهوما محيرا ليس لأنه معقد فى ذاته فقط بل لأن قرونا من النسيان قد دفنته تحت طبقات من المصطلح والتدليل المضلّل. وقد دفن مع الفهم الأصلى للوجود نظرة إلى الموت سوف نراها غريبة فريدة على الرغم من بساطتها فى حد

---

* Forgetness of Being

ذاتها. ولهذه النظرة للموت أهمية خاصة عندما نجد هيدجر مقدما يضع قوله أن الوجود هو الحرية نحو الموت. وقد كان هذا هو تعبير هيدجر عما أسيناه زمانية المتعالى.

ولكى نعطى لهذا الزعم معنى ما فإن علينا أن نتتبع مسار تفكير هيدجر. وعلينا أن نتذكر أولا أنه يقصد بالوجود معنى شديد القرب مما يقصده نيتشه بالصيرورة. وعند ذلك نرى مباشرة أنه لا يقصد بذلك الإشارة إلى واقع خالد لا يتغير كما أنه لا يعنى بالتأكيد الاشارة إلى معنى غامض أجوف. ولكنه يرى أنه كما أنه ليس هناك معنى للحديث عن الصيرورة دون اشارة إلى شئ فى عملية من الصيرورة فكذلك لن يكون هناك معنى للحديث عن الوجود إلا على أنه وجود لموجودات.

وعلى حد تعبيره بالالمانية Das Sein Des Seiendes ومن الأوفق أن ننظر فى هذه العبارة المحيرة بقدر أكبر من التمعن. ففى الالمانية تحمل كلمة Das Sein (الوجود) تحمل مضامين أكثر إيجابية بالمقارنة بالانجليزية Being مثلا* . ولقد لاحظ بعض المعلقين على فكر هيدجر أنه قد يكون من الأدق ترجمة المصطلح الالمانى بمصطلح «هذا الذى يكون» The to be. فمن سياق تفكير هيدجر يبدو واضحا أنه يستخدم المصطلح بهذا المعنى الأكثر إيجابية أو فاعلية. «فالذى يكون» لها دون شك معنى شئ يحدث أو على وشك أن يحدث كما نقول العروس التى ستكون» أو «الأب الذى سيكون» ولكن سنتجنب أستخدام مصطلح «هذا الذى يكون» المركب المعقد ولكننا سنضع خطا أو نكتب كلمة الوجود بحرف أسود حيث تكون الاشارة إلى الكلمة الالمانية Das Sein أما كلمة Das Seindes التى ترجمتها بمصطلح الوجود دون خط أسود أو حرف أسود فهى أقرب إلى معنى الشئ الذى يوجد Something that is. وعلى هذا فعندما يكتب هيدجر «إن الوجود هو دائما وجود الموجود(٣)» أى بعبارة أخرى فانه يعنى بذلك هذا النوع من الكيانات المعتادة التى لها صفة «هذا الذى يكون» والتى هى صفة ليست كيانا فى ذاتها ولا يصح أن ننظر إليها كما ننظر بنفس طريقة النظر إلى الكيانات التى تكون فالواقع أننا لو بحثنا عن الوجود كما نبحث عن الموجودات فاننا لن نجد شيئا على الاطلاق ومع ذلك فلولا الوجود لما كانت هناك موجودات على الاطلاق.

وحيث أن الوجود هو دائما وجود الموجودات فاننا لا نستطيع أن نجده أو نبحث عنه إلا حيث توجد هذه الموجودات. ولكن أين توجد الموجودات ؟ ويقول هيدجر فى ذلك أن الموجودات

---

* كنت ومازلت أفضل ترجمة Das Sein بالكينونة التى فيها قدر أكبر من المضامين الإيجابية بالمقارنة مع كلمة الوجود ومع ذلك فقد يكون من الأوفق إلي الآن المحافظة علي ترجمتها الشائعة المعروفة (المترجم)

تميل إلى أن تتجمع حول موضوعات . فنحن لا نشير عموما إلى مجرد الأشياء بل عادة نشير مثلا إلى الأشياء التى يلعب بها الطفل أو إلى «موضوعات الفن» أو «أدوات النجار» أو «قواعد سلوك الذرة فى الفيزياء» . ويبدو أثر وفاعلية النظر إلى مجالات مادة الموضوع ويتضح هذا الأثر من أن مادة الموضوع تجعلنا نرى الأشياء مختلفة حسب وجهة النظر إليها فيختلف فهمنا لنفس الأشياء باختلاف تجمعها الموضوعى. فالطفل مثلا قد يعتبر مثقاب النجار لعبة رائعة والفنان قد يراه نموذجا رائعا للتصميم أما عالم الفيزياء فقد يستطيع دراسته من حيث تركيبه الذرى. فاذا ما سألنا ولكن ماهو فى الحقيقة أو الواقع فاننا نواجه باشكال. فطالما نريد أن نتحدث عنه كشئ وموجود فلن نستطيع أن نقاربه إلا من موضوع ما. فالشئ لا يواجهنا هكذا عاريا قادرا على أن يعرف ذاته بذاته مستقلا عن كل موضوع. والذى يأتى أولا إذن ليس الشئ بل الموضوع الذى ينتمى إليه. فلو أننا مثلا سألنا النجار عن حقيقة هذا الشئ فاغلب الظن أنه سيحاول أن يرينا أو يفسر لنا ماذا يفعل المثقاب عندما يستعمله النجارون. فإذا طلبنا منه المزيد من التعريف بما هو حقا فقد يختلط عليه الأمر بل وقد يغضب. وقد يحاول بالطبع أن يتأمل أمامنا فى تركيبه الطبيعى ولكنه عند ذاك فسيتوقف عن أن يكون نجارا ونراه يدخل مجال العالم الفيزيائى.

وهناك عدة نتائج يمكن أن نستخلصها من هذا المثال البسيط. وأول هذه النتائج أننا لا نستطيع أن نكتشف بدءا من المجال الموضوعى الذى تنتمى إليه الأشياء أى شئ عن وجود الموجودات. فالطفل الذى يلعب والنجار والفنان والفيزيائى يستطيع كل منهم أن يتحدث عن الأشياء أو استخدامها ولكن لا يستطيع أحد منهم أن يقول شيئا عما هى هذه الموجودات فى الحقيقة. أما النتيجة الثانية فهى مترتبة على أنه ليس هناك موجودات إلا وهى داخلة فى مجال موضوعات معينة وعلى ذلك فلابد أن يكون التساؤل عن معنى الوجود من خلال طبيعة مجال الموضوع وحوله وليس حول الأشياء التى تنتمى إليه. وبعبارة أخرى فإن السؤال الأصلى الأول: عن لماذا كانت هناك أشياء بدلا من ألا يكون هناك شئ؟ لا يمكن أن نجد له إجابة داخل مجال موضوع لأننا لا نستطيع أن نسأل الأشياء لماذا هناك أشياء. فالفيزيائى قد يستطيع أن يكتشف أن هناك دليل على تبلور فى اللقمة أو الجزء اللولبى الدوار من المثقاب ولكنه لا يستطيع أن يكتشف الاجابة على السؤال لماذا كان هناك دليل على تبلور ولم يكن هناك لاشئ. فهو كفيزيائى لا ينشغل بوجود المثقاب بل بمجرد وجوده من حيث تعلقه بعمله كفيزيائى. بل فى الحقيقة ليس هناك معنى على الأطلاق فى الفيزياء أن نسأل لماذا كان هناك تبلور بدلا من أن لا يكون هناك شئ على الأطلاق. بل وعلاوة على ذلك فإن الفيزيائى عندما يتكلم كفيزيائى فإنه لا يستطيع أن ينبئك لماذا كانت هناك خصائص الفيزياء على الأطلاق. فليس هناك أى سبب فيزيقى لوجود الفيزياء. ولهذا فإنه علينا إذا أردنا أن نسأل هذا

السؤال الأول عن الوجود أن نعود بالسؤال إلى ماهو أبعد لنسأل لماذا كانت هناك مجالات لموضوعات كالفيزياء والتجارة والفن.

أمامنا إذن طريقان لوضع السؤال. فقد نستطيع أن نسأل عن شئ من داخل مجال موضوع وقد نستطيع أن نسأل عن وجود المجال نفسه. والسؤال الأول هو سؤال عن الوجود: لماذا نستخدم المثقاب بهذه الطريقة دون طريقة أخرى؟ أما السؤال الثانى فهو عن الوجود : أى لماذا نستخدم المثقاب بدلا من أن لا نفعل شيئا على الأطلاق. ويسمى هيدجر النوع الأول من الأسئلة بأنه Ontic متعلق بالوجود الفعلى كما يطلق على النوع الثانى أنه انتولوجى Onthological. فالأسئلة الأونتيك Ontic تتعلق بالموجودات أما الأسئلة الأونتولوجية فتتعلق بالوجود. والسؤال لماذا هناك أشياء بدلا من أن يكون هناك عدم هو السؤال الأونتولوجى النموذجى الأول.

وإذا كان على المرء أن يقف بداخل مجال موضوع ما ليوجه الأسئلة الأونتيك Ontic فأين يقف المرء ليوجه السؤال الأونتولوجى ؟ فهل هناك مجال من مجالات التفكير يعتبر على نحو ما أعلى من كل المجالات المعتادة مثل لعب الطفل أو التجارة؟ وليس من شك أن اجابة هيدجر على هذا السؤال هى بالنفى أى أنه ليس هناك مثل هذا المجال.

فقد كانت الأجابة بالإيجاب هى إدعاء الميتافيزيقيين القدامى الذين ظنوا أنهم يستطيعون الجلوس فى غرف دراساتهم وأن يقدموا مع ذلك تفسيرا ملائما للنحو الذى تكون عليه الأشياء، وكأنما هم غير محدودين، بمجال موضوع ما يقصر حديثهم عن «موجوداتهم» الخاصه.

ولقد قلب نيتشه هذا الافتراض وأسقطه. ومن الأدلة على التواضع الفلسفى لهيدجر أنه رفض أن يحدد مجالا متميزا للمعرفة. فهو يرى أننا لا نستطيع أن نقف خارج مجالات كل موضوع ولكننا مع ذلك نستطيع أن ننظر إلى مجال موضوع ما ونحن نقف بداخله. وهذا النظر إلى الموضوع عندما نكون بداخله هو ما يسميه هيدجر « الأونتولوجية الأساسية أو الجوهرية «Fundamental Ontology.

وإذا كانت الأونتولوجيا الجوهرية تبدو باسمها موضوعا متخصصا تقنيا فقد نستطيع أن نضيف هنا أن هيدجر يصر على أن نبدأ بحثنا فيها بالنظر فى معنى الوجود ونحن ننظر أين نحن فى « حياتنا اليومية المعتادة». وبأبسط المعانى وأكثرها وضوحا فإن علينا فى بداية مبحثنا أن نقول أننا موجودات فى عالم In A world. وهذا العالم يبدو لنا فى صورته المباشرة الأولى على أنه

مجموع من الأشياء فيبدو لنا إذن أننا موجودات وسط موجودات. ولقد سبق لنا أن رأينا أن هذه الموجودات تبدو لنا ظاهرة داخل مجال موضوع ما أو آخر. فلننظر في هذا بتعمق أكثر.

إن نظرتنا تقع إذن على مثقاب النجار. وفي التراث الفلسفي الذي رفضه هيدجر (ومعه نيتشه) فإن المفكرين السابقين قد يبدأون بحثهم بالسؤال ، كيف عرفنا أن هذا مثقاب، ؟ أو بالسؤال كيف عرفنا أن هناك شئ في ذاته ؟ أما هيدجر فانه ينحي جانبا كل مثل هذه الأسئلة ويفضل أن يعود إلى الخلف(أو كما يود هو أن يقول ان يزداد اقترابا) ليتساءل لماذا تقع نظرتنا ابتداءا على المثقاب لنبدأ به. وهنا يقول هيدجر إننا لا ننظر على الأطلاق إلا إذا كنا ننظر باحثين عن شئ ما. ولا نستطيع أن ننظر إلى شئ ما إلا إذا كنا نعرف على قدر ما مانريد وماذا نريد أن نعمل به. فقد نكون بحاجة إلى مرفأ لسفننا الخشبية الموضوعه على طنافس غرف الجلوس في بيوتنا أو أننا نبحث عن نماذج من تصميمات مبكرة من عمل صناع الأدوات من أوائل القرن العشرين. وعندما يقع الطفل أو المؤرخ للفنون والأدوات على المثقاب فلاشك أنهم يكونون على وعى بأنهم بألا يبحثون على وجه التحديد عن هذا المثقاب ولكنه مع ذلك على وعى بأن هذا الموضوع أو الشئ سيخدم أغراضهم على نحو رائع. وهكذا فإن مايراه الطفل أو المؤرخ في المثقاب هو شئ لا ينتمى إلى المثقاب في ذاته، فما يرون هو سلسلة من الاستخدامات الممكنة للمثقاب. وفي الحقيقة فانهم يرون شيئا فيما وراء المثقاب. فالطفل قد يكون ناظرا إلى أنه يريد أن يخفى سفنه عن الاعداء المقتربين القادمين من حول الأريكة والذين يريدون تحطيم هذه السفن وهكذا باخفاء السفن يكون البحر كله ملكا له دون منازع.

أما المؤرخ فقد يكون ما يريده هو الاعداد لقراءه بحث في جمعية لمؤرخي الفنون ليثبت أمامهم أنه حجة في تاريخ الحرف بامريكا. فنحن إذن لا ننظر أبدا إلى الموضوع أو الموجود في ذاته أبدا. بل ننظر دائما إلى ما حوله وإلى ما ورائه ولكن هذا الذى هو ما ورائه لا ينتمى إلى الموجود فالماوراء هو في نظرتنا، وهو شئ نحمله إلى الوجود.

ويستخلص هيدجر من هذا النحو من التفكير اننا قد عرفنا شيئا ما عن وجود الموجودات. فهو يرى أن أحد الأسباب لأن هناك أشياءا بدلا من أن يكون هناك العدم هو أننا في عالم نحن فيه على نحو نكون فيه سابقين على أنفسنا. ولكن ألا نتساءل أليس هذا أمرا أو شعورا ذاتيا؟ فما علاقة هذا بالعالم؟ واجابة هيدجر على هذا السؤال تستمد مرة أخرى مما أسميته في حديثي هذا تواضعه الفلسفي وإن كانت اجابته هي واحدة من أصعب الأفكار التي نجدها في مجموع كتاباته. فهو يشير فيه إلى أننا مادمنا سابقين متقدمين على الموجودات التي تقع تحت أنظارنا وإننا بذلك نجلب هذا

الماوراء إليهم، فاننا لاشك إذن متعلقين بهم ونحن فى طريقنا إلى مابعدهم. فمؤرخ أو مؤرخة الفنون لا تجعل من المثقاب مجرد واحدا وجزءا من قائمة نماذج متفردة. بل الواضح أنها منشغلة بوضعه على أنه يشير إلى الاتجاه الذى تريد أن تتخذه فى تاريخها أو عملها التاريخى. فهى لا تستطيع أن تصل إلى حيث تريد إلا من خلال تعاملها وانشغالها به. ولكن هذا الانشغال يقود إلى انشغال آخر وإلى آخر. ولكن هذا لا يعنى أن تسلسل الانتقال سيتبدد أو يضيع فى مستقبل غير محدد. فهناك ما يسميه هيدجر كلية الانشغال أو التعلق Totality of Involvements. وهذا يعنى أن المؤرخ للفنون الذى نتحدث عنه لا ينشغل بالمثقاب لمجرد أن ينشغل بشئ وراءه. فما يدفع به قدما ليس هو مجرد اهتمامه بالانشغال فى ذاته. فهو منشغل به لشئ آخر غير مجرد الانشغال به. فبماذا إذن؟ قد نستطيع الاجابة بشكل مؤقت على هذا السؤال بقولنا أنه منشغل بهذا من أجل وجوده هو نفسه. ولكن هذا أمر يحتاج إلى مزيد من التوضيح.

فإذا عدنا إلى مثال الطفل الذى يلعب كمجرد مثال يمكن على الرغم من بساطته أن يفيدنا فى هذا الحديث ليدل على الوجود الانسانى كله. فسرعان ما سيتضح لنا أن الطفل قد صمم لعبه على أنه مجموع موحد من الانشغالات. فهو يجمع سفنه الخشبية إلى ما جعله ميناءا لها بهدف تحطيم العدو الذى ينتظرها أو قد يهجم عليها. ولكن هدفه مع ذلك ليس هو مجرد تحطيم العدو. فهو قد يكون يدبر بهذا التحطيم لحركات أخرى بعد ذلك، فقد يكون يستعد لادخال عدو جديد مما سيكون من أثره استبقاء حيوية واستمرار لعبته. ويبدو أن فى هذا نوع فريد من الدور. فقد نستطيع أن نقول هنا أن الطفل يلعب لمجرد اللعب فى ذاته. ومؤرخة الفنون تتوقع سلسلة من الانشغالات تضمن لها تسلسل وتعاقب ما تنوى القيام به حاليا، فالتاريخ الذى تحاول أن تقوم به هو من أجل هذا التاريخ الذى تحاول كتابته.

وما نستطيع أن نراه فى هذا المثل هو أن « كلية مجموع الانشغال» تقودنا إلى فهم لطبيعة العالم. فالعالم ليس هو هذا المجموع من الانشغالات من حيث هى بل أن العالم هو هذا الحيز الذى يكون فيه مثل هذا المجموع ممكنا. وعند هذه النقطة علينا أن نتابع بحذر شديد مسار تفكير هيدجر فما أسهل أن يضل المرء إذا لم يكن حذرا. فالعالم من وجهة نظر فنومنولوجية يبدو على أنه المكان الذى تقع فيه هذا المجموع من الانشغالات. ولكن مثل هذا المجموع من الانشغالات لا يعد ظاهرة مما يسميها هيدجر «أونتيك» وذلك بمعنى أنها ليست شيئا أو موجودا. فهى على الأصح ظاهرة أونتولوجية من حيث أنها تتعلق بانها تشير إلى أن هناك شئ ما وليس عدما. وبمعنى آخر فإن هناك مجموع من الانشغالات لأننا على ما نحن عليه، ومن حيث أننا نتقدم على أنفسنا من أجل

أنفسنا. فإذا كان العالم إذن كما يبدو هو المكان الذى يقع فيه هذا المجموع فالعالم إذن هو طريقنا فى الوجود(٥).

فالمؤرخ أو الطفل أو النجار أو الفيزيائى أو أى انسان آخر ليس فى العالم مثل وجود الكرسى فى الغرفة أو السحاب فى السماء. فهم يوجدون على نحو تكون فيه مجموع انشغالاتهم موجودة فى عالم. والعالم ليس موجودا، فلا يستطيع أحد أن يخرج اليد ليجده. ولكن العالم هو حيث يوجد موجودات على نحو يمكن لنا أن نتعلق وننشغل بها. وبهذا المعنى فالوجود سابق على العالم فنحن يمكن لنا أن يكون لنا عالم لأننا قد سبقنا إلى الوجود.

وبالطبع فليس لكل موجود عالم. فالمثقاب يوجد فى عالم النجار ولكن ليس له هو عالمه الخاص. فالبشر فقط هم الذين يمكن لهم أن يكون لهم عالم. ويستخدم هيدجر للدلالة على وجود البشر، وذلك خاصة فى كتاباته المبكرةالمصطلح «دازاين» وهى كلمة المانية عادية تعنى وجود. وقد اختار أن يستخدم هذه الكلمة بدلا من كلمة «إنسان» أو «ذات» أو «زوج» لأنه يريد أن يبعد نفسه عن الاخطاء التى تراكمت حول هذه الكلمات فى التراث الطويل لإخفاء الوجود خلف الموجودات. وحال الوجود الخاص بالدازاين يطلق عليه هيدجر Existenz ويعتبره الحال الخاص لوجود الدازاين لتمييزه عن حال وجود الموجودات الأخرى. وطريقة وصف هيدجر لوجود الدازاين هى أن يقول أن الموجودات الأخرى توجد فحسب على حين أن الدازاين يوجد على نحو يكون «الوجود فيه مسألة بالنسبة له». فالدازاين لابد له دائما أن يصطرع مع الوجود وأن يوجه نفسه نحو الوجود ليتفق معه وينسجم وإياه. فالدازين لابد له أن يقرر كيف يكون أما المثقاب فانه يوجد فحسب فليس عليه أن يصطرع مع الوجود على أنه مسألة بالنسبة له. فالدازاين مثلا يختار أن يعيش فى عالم من الأشياء مغفلاحقيقة أن العالم ليس شيئا قائما بل أنه مجرد الحاله الخاصة لوجوده كدازاين. وبمعنى آخر فإن الدازاين يستطيع أن يحيا أونتيكيا Onticaily وليس اونتولوجيا. وهنا تقوم فى رأى هيدجر مشكلة أساسية حيث أن اختيار الدازاين أن يحيا أونتيكيا هو أيضا حال من الوجود، وعلى هذا فهناك إذن نوع من التناقض داخل الوجود الإنسانى ويشير هيدجر إلى هذا التناقض بمصطلح « عدم الموثوقية» Inauthenticity لأن الدازاين فى هذه الحالة يكون اختياره ضد نفسه وسوف نعود فيما بعد لظاهرة عدم الموثوقية هذه.

وقد يبدو الآن أننا قد أبتعدنا كثيرا عن هذا « التواضع» الذى نسبناه إلى أسلوب تفكير هيدجر وأننا قد تتبعنا طريقة إلى «الأونتولوجى الأساسية» حتى بلغنا منطقة من التصورات التحتية

التى تمت تحت سطح حديثة وجعلته مستعصيا على الفهم. وقد يساعدنا فى ذلك أن نعاود تلخيص ما سبق باختصار.

فالسؤال الأساسى أمام أى مفكر هو لم كان هناك شئ ما وليس مجرد عدم؟ ويرى هيدجر أن هذا هو السؤال المفتوح تماما عن وجود الموجودات. ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نجيب على السؤال الأونتولوجى عن الوجود بأن نرجع إلى الموجودات حيث أن الموجودات لا تظهر إلى النور إلا بضوء مقاصدنا واهتماماتنا. وهذه الاسقاطات التى نتعلق أو ننشغل بها مع الموجودات لا تؤدى إلى طريق لا نهاية له مثل ما أشار إليه هيجل فى عبارته « اللانهائية السيئة» Bad Infinity ولكنها تشير دائما إلى «مجموع من «كلية الانشغالات» حيث أننا ننشغل ونتعلق بالموجودات لأجل وجودنا نحن. وحقيقة أننا نفهم هذه الانشغالات على أنها تقع فى عالم لا تعنى أننا نستطيع من وجهة أونتيكية أن نكشف عن العالم على أنه مكان مفتوح. فالعالم لا يمكن أن يفهم إلا من وجهة أونتولوجية على أنه واحد من طرق وجودنا.

ولقد لاحظنا سابقا أن هيدجر يزعم أنه يمضى فى تأسيس ما أسماه «انتولوجيا أساسية» فى إطار وأفق الزمانية. فلقد أراد أن يستعيد التعلق الأصلى بين الزمن والوجود. ونستطيع أن نرى كيف نجح بالفعل لتحقيق ذلك. فهو عندما يتحدث عن «الوجود فى العالم» على أنه وجود الدازاين متقدما على نفسه فإنه قد أدخل المستقبل على أنه عامل مركزى فى الوجود الدنيوى للدازاين. ولكن من المهم أن نلاحظ أن الزمن قد أدخل هنا بمعنى أونتولوجى وليس معنى أونتيكى..

فليس للدازاين هنا مستقبل بمعنى أن عليه عدد معين من الأيام والساعات التى مازال عليه أن يعيشها، فالدازاين هو دائما متقدم على نفسه والمستقبل إذن جزء من بنيانه الوجودى كما أن العالم هو أيضا جزء من هذا البنيان. وإذا أردنا أن نستخدم المصطلح الذى وضعه هيدجر لهذا المعنى فاننا نقول: أن الدازاين «مستقبلى».

وليس من شك أن المستقبل هو أهم أوجه الزمن بالنسبة لهيدجر على الرغم من أن كلا من الحاضر والماضى لهما مكانهما الذى لا غناء عنه فى الفهم الأونتولوجى للوجود الإنسانى. فكلا من الحاضر والماضى لهما ما يقابلهما من أحوال الوجود.

ويتبدى الحاضر على النحو التالى. فلكل واحدة من انشغالاتنا لها شيئا من طابع المشاركة أو العمومية. فمؤرخة الفنون لا يمكن لها أن تنظر فى المثقاب وأن تتخذه موضوعا لها إلا إذا كان هناك من توجه له أفكارها حول تصميمه. كما أن النجار لا يجد نفعا له إلا إذا كان عمله يمكن أن

يجد له مكانا فى مجتمع من شخصيات أخرى. وقد نستطيع بالطبع أن نقول أن النجار قد يكون منشغلا فقط ببناء منزله هو أو أن الطفل يلعب لعبته فى عزله تامه. ولكن البيت هو بالفعل مظهر فى غاية التعقيد من التراث والتقاليد الإنسانية. وحتى إذا كان هذا البيت يبنى على يد صانع بناءا منعزلا بعيدا عن بصر الآخرين فانه مع ذلك يشتمل فى ذاته قدرا كبيرا من طرق التفكير والوجود التى تطورت خلال قرون طويله من التاريخ الإنسانى. كما أن الطفل لا يستطيع أن يلعب على الإطلاق إلا إذا استطاع على الأقل بخيا له أن يسقط وجود الآخرين. فالتأريخ واللعب والعمل والعلم، بل وليس هناك أى نشاط إنسانى لا يستوجب فى كل انشغالاتنا أن ننشغل أيضا بالآخرين.

وهذا أمر فى غاية الأهمية بالنسبة لهيدجر لأنه يرى أننا لا نستطيع أن نكون مع الآخرين إلا من وجهة اونتولوجية. أما الحجر فانه لا يوجد مع شجرة كما لا يوجد المثقاب بالضرورة مع منضدة الأدوات فقد يكونا متجاورين من حيث رؤيتنا لهما بهذه الطريقة ولكن ليس هناك فى طبيعة هذه الأشياء ما يسمح لهما بذاتهما أن يكونا مع أى موجود آخر. « فالوجود مع » هو إذن أحد طرق وجود الدازاين. فهناك للدزاين آخر ليس لأنه قد تصادف حضور دازاين آخر، فهذه ستكون آخروية أونتيكية ولكن ذلك لأن الدازاين هو على حال تعنى أنه لكى يكون على الاطلاق فلابد أن يوجد مع (٧).

فالآخروية ليست إذن أمرا عارضا أو أمر مصادفة بالنسبة للدازاين ولكنها جزء من البنيان الوجودى للدازاين وعلينا أن نتنبه هنا أن هيدجر لا يشير هنا إلى أى نوع من التوحد أو الاقتران فى الهوية أو الوحدة بين الدازاين وآخره. فالوجود مع لا يعنى أن يكون الآخر. كما أنه أمر متميز عن موقف نيتشه الذى يقول أن الإرادة تتطلب إرادة مضادة وأننا دائما فى موقف الضد من الآخر.

وكما أن الوجود فى العالم ممكن لأن الدازاين مستقبلى. فكذلك فإن الوجود مع ممكن لأن الحاضر يمكن أن يكون جزءا من البنيان الوجودى للدازاين. وهذا بين فى استخدامنا لكلمة «حضور» التى تستخدم عندما يكون الآخر معنا على نحو ما. ولا يتطلب الحضور الحقيقى حضورا فيزيقيا أو قربا زمنيا بالمعنى الأونتيكى. فقد يكون الشخص واقفا أمامنا مباشرة ولكنه ليس حاضرا بمعنى أننا قد لا نكون مع هذا الشخص. ومن ناحية أخرى فإن النجار فى بنائه لبيتة قد يكون فى حضرة إعداد من البنائين غير المرئيين ومن السكان الذين يكون منشغلا معهم فى تنفيذ أعماله(٨).

أما الطبيعة الأونتولوجية للماضى فإن هيدجر يدخلها فى حديثة على نحو مفاجئ وذلك عن طريق حالة الذهن أو عوارض النفس. ومرة أخرى يحاول هيدجر أن يبقى قريبا ما أمكن من

تجربتنا العادية اليومية فيلاحظ مشيرا إلى خاصيتين بارزين من خصائص أحوال ذهننا. أما الخاصية الأولى فهى أن حالنا النفسى ليس شيئا نمتلكه بل هو شئ نكونه. فنحن لا يكون عندنا كآبة أو فورة من الفرح كما يمكن أن يكون لدينا برد أو تقلص فى العضلات بل نحن نكون مكتئبين أو فرحين. وعلاوة على ذلك فأيا كان الحال الذى عليه ذهننا أو مزاجنا فإن لهذا علاقة مباشرة بطريقة فهمنا للعالم. فإذا كنا مكتئبين فالعالم يكون كئيبا. فإذا كنا نفكر دون موثوقية أو تفكيرا أو نتيكيا فاننا سنكون أميل إلى أن نفترض أن العالم هو الذى يجعلنا مكتئبين. وعلى أى حال فإن العالم سيكون على نحو ما نجده فى حالنا المزاجية ونحن لا نخلو أبدا من حالة مزاجية.

ويصف هيدجر أحوالنا المزاجية على أنها الطريقة التى نضبط بها علاقتنا بالعالم(٩). فحالتنا المزاجية ترينا كيف « يهمنا العالم »(١٠).

أما الخاصية الثانية الهامة لحالتنا الذهنية فهى أننا لا نكاد يكون لنا اختيار فيها،فالحالة المزاجية تهاجمنا، كما يقول هيدجر وهى لا تأتى « من الخارج، ولا « من الداخل» ولكنها تصدر عن الوجود فى العالم على أنها حال من أحوال الوجود(١١). فما دمنا نكون حالتنا المزاجية فإن هجومها علينا لا يكون هجوما علينا كاننا موضوع ولكنه كحال من الوجود. والمصطلح الشهير الذى يستخدمه هيدجر لهذه الحالة هو «الارتماء» Geworgenheit(١٢).

فالعالم الذى يهمنا فى حالتنا المزاجية ليس هو إذن عالما قد حدث أن عرض لنا بل هو شئ قد رمينا فيه. ونحن نوجد فيه كما يوجد من ألقى به ويعنى هذا أننا دائما نواجه العالم وكل انشغالاتنا بداخله على أنه هناك قد سبق وجوده، ونرى أنفسنا دائما على أننا هذا الذى كناه. وهذا الذى كناه وكوننا نرى العالم على أنه قد سبق قيامه هو مايسميه هيدجر الحقيقية أو الواقعية Facticity * وهو اصطلاح قد أخذه سارتر وإعطاه مكانه بارزة فى تفكيره، ويبرز سارتر فى استخدامه للحقيقية أنها ظاهرة من الماضى باقتباسه عبارة هيجل : /Wesen / ist/ Was/ Gewesen ist : «الماهيه هى هذا الذى كان » . وهذا يوازى دون شك نظرة هيدجر إلى أن ما قد سبق وجوده هناك عندما يلقى بنا فيه، هو تعبير عن هذا الحال من الزمن الذى نسميه ماضى.

وهناك سمة أخيرة من سمات فهم هيدجر للوجود فى إطار الزمن علينا أن ننظر فيها قبل أن نمسك بالموقع الجوهرى الذى يتخذه الموت فى الأونتولوجيا الأساسية لهيدجر. فهناك إغراء قوى

---

* المعنى الفلسفى للكلمة يربط بينها وبين إقترانها بالحق أو الصدق كتقرير حقيقة أو واقعة وليس بقصد آخر(القاموس الفلسفى، اكسفورد).

ينبع كنتيجة لواقعة الإلقاء أو الارتماء، بأن نترك الماضى يغلب على طريقتنا فى الوجود. والاستسلام لهذا الإغراء هو ما يسميه هيدجر الوقوع أو السقوط Falling. والمصطلح ملائم تماما من حيث أن السقوط شئ يسهل عمله وكاننا لا نفعل شيئا إلا أن نترك أنفسنا لنقع كذلك بالمثل يمكن أن نقع أو نسقط وجوديا عندما نتلبس هذا النوع من الوجود الذى سبق لنا أن كناه. فبدلا من أن يكون المرء نجارا بمعنى أن يكون متقدما على نفسه لصالح كونه ذاته مع الآخرين فقد يختار النجار ببساطة أن ينصرف عن الجوانب المستقبلية Futural لوجوده حاضرا مع الآخرين ليرى نفسه كواحد من أولئك الذى يسمون نجارين. ويخترع هيدجر عبارة لوصف هذه الحركة وهى «Das Man» والكلمة الالمانية Man شبيهه بالكلمة النكرة غير المحددة «أحد» أو «هم» بالمعنى الذى تأتى به فى عبارة « ماذا هم» يلبسون على الشاطئ هذا الصيف، أو ماذا على المرء أن يقول عندما يلتقى برئيس الجمهورية؟ فمن خصائص هذا التعبير أنه ليس مفردا ولا جمعا. فهم، أو أحد، أو أمرئ، قد يكون أى أحد ولكنه فى الحقيقة لا يعنى أحد بالذات. ومع ذلك فهو استخدام له قوة خاصة متميزة كأن نقول: فى صحبة محترمة لا يجوز «للمرء» أبدا أن يأكل حبات الفاصوليا بالشوكة. فقد نهمس مؤنبين لقريب يزورنا مما يجعله يحس بلذعة الحرج والارتباك ونجعله أن يتناول الملعقة لذلك مباشرة. والوقوع أو السقوط هو الحال التى يصبح فيها المرء ذات « ال ـ هم ». وحيث أن ذات «الـ ـ هم» لا توجد حقا فهى إذن ليست اختيارا وجوديا أصيلا للدازاين. وعلى هذا فهى حال من الوجود قد انصرف فيها الدازاين عن الوجود.

وقد سبق أن أشرنا إلى أن إختيار هيدجر مصطلح Existenz أى وجود للتعبير عن حال وجود الدازاين الذى يكون فيه الوجود مسألة لذاته يجعلنا نلاحظ أن من الممكن للدازاين أن يحيا أونتيكيا Ontically فى العالم. وهذا إذن هو ما يحدث فى حال السقوط أو الوقوع. فالدازاين يفهم نفسه على أنه أحد يعيش فى عالم من الأشياء ويشير هيدجر إلى هذه الحالة على أنها عدم موثوقية أو اصالة ونرى أن الكلمة الألمانية التى اختارها وهى Uneigentlich Keit لها معنى أن لا يكون المرء مالك لذاته Eigen وكأنما هو فى حال لا يوجد فيها على ماهو عليه واقعيا.

ويقوم السؤال إذن لماذا يختار الدازاين أن يكون غير موثوق أو غير أصيل وأن يكون ذات « الـ ـ هم» وما هو الإغراء الذى يدفع المرء للسقوط أو الوقوع. ومن الاجابة على هذا السؤال نستطيع أن نرى الوحدة الأساسية للأحوال الثلاثة للوجود. فما دام الدازاين فى العالم هو فى حال من الوجود المتقدم على ذاته دائما فإننا نستطيع أن نقول أن الدازاين هو إذن « عدم وجوده بعد» Dasein is its not - yet. وقد اهتم هيدجر اهتماما خاصا بأن يجعلنا نفهم هذه النقطة. فهو لايعنى مثلا أن

الدازاين له نهاية أو خاتمة أو وضع أخير لم يصله بعد كما نقول أن العداء سوف يصل إلى خط النهاية أو أن ثمرة الفاكهة الخضراء ستصل إلى حالة من النضج الكامل: فالدازاين هو فى حال « لم يعد بعد» لأن وجوده هو دائما متقدما على نفسه. وهذا يعنى أنه ليس هناك حال من الوجود يمكن فيها للدازاين أن يستبعد كونه « لم يعد بعد » وان يظل مع ذلك قائما على الأطلاق. وهذا يوازى أو يعادل قولنا أنه ليس هناك طريق للدازاين لأن يكون أبدا كائنا وأنه إذا وجه نفسه نحو تحقيق مثل هذه الغاية فإنه يكون قد انصرف بنفسه بعيدا عن وجودية كونه «لم يعد بعد» وكأنما نحن نقول أن الطفل لن يكتمل حتى يكون مؤرخا للفن وأنه إذا ما أصبح ذلك فإنه ببساطه يكون ماهو.

وهذا العجز عن بلوغ النهاية أو أن نصبح كائنا وأن نكون ما نحن يعنى إن «لم يعد بعد» التى لا مهرب منها تواجهنا على أنها «نفى» ولا nos فنحن لسنا شيئا، ونحن أيضا لاشئ(no-thing) . وهكذا تصل وجها لوجه إلى هذه « اللا» التى لا تمحى فى هذه اللحظات التى تتملكنا فيها تلك الحالة النفسية التى يسميها هيدجر القلق(١٣) Anxiety .

والأمر المغرى فى الموضوع أنه كأنما يعدنا بالحماية من القلق. فلو اننا نستطيع أن نصبح « أحدا» فلن يكون علينا أن نصطرع مع هذا الفراغ الوجودى الذى لا شفاء منه. «فالهم» تطرح علينا نماذج متعددة من الأحاد تغرينا أن تأخذنا هاربين من قلقنا وبالتالى من وجودنا نحن الأصيل الموثوق.

وهكذا نرى إذن أن الحال المستقبلى « للوجود فى العالم » تبعث القلق لأنها تعرضنا لخاصية « لم يعد بعد» وبذلك تغرينا بأن نهرب إلى الماضى لأن الاحاد الذى يصبحون متاحين لنا هم بالطبع بالفعل قد سبق وجودهم هنا. وأن يصبح الواحد منا واحدا من بين هؤلاء يعنى أن يتلبس هذا الذى كان، أى أن يعيش فى الماضى. وهنا نرى الاتفاق الأساسى بين هيدجر ونيتشه من حيث أن كلا منهما يشعران بالسلطة الكبيرة للماضى على نفى الحياة، وهو سلطان لا ينتمى للماضى ولكننا بحريتنا وهبناه إياه. ويظهر الفارق بين الأثنين بشكل واضح فيما يقوله هيدجر عن « الوجود- مع» أى عن فهمه للحاضر. فحيث يرى نيتشه وهو يفكر ميتافيزيقيا وبمعنى آخر أونتيكيا، أن الإرادة هى صراع متصاعد مع إرادات أخرى مضاده فإن هيدجر يرى تفرد الدازاين فى حقيقة أنه لابد دائما أن يكون مع وليس ضد. وكما أن الهرب إلى الماضى الذى يهدأ من روعنا وقلقنا يقطع المرء عن المستقبل فانه يقطع بينه وبين الحاضر أيضا. « فذات الهم» لا تكون أبدا مع آخر لأنها آخر ليس له آخر. وفى « ذات الهم» يفقد الدازاين تفرده تماما ويصبح غير قادر على الحضور الحقيقى.

ولكى أستكمل تلخيصى لهذا الجزء من الأونتولوجيا الأساسية لهيدجر الذى يقود إلى نظريته عن الموت فقد يكفى هنا أن أشير إلى الخاصية الوجودية للدازاين التى يسميها هيدجر « المجموع الكلى للإنشغالات». ولقد أوردت قبل ذلك الصيغة التى يستخدمها هيدجر ويصيغها على النحو التالى « تقدم الذات على ذاتها لأجل ذاتها، والتى أقررنا ما يبدو فيها من دور. ونستطيع الآن أن نرى أن المرء عندما يفعل وجوديا لأجل ذاته فإن هذا لا يعنى أنه صورة من صور الأنانية أو مجرد الإحالة إلى الذات إذ ليس هناك أنا أو ذات حاضرة بالمعنى المألوف. فإن يعمل المرء الصالح نفسه يعنى أن يعمل على نحو يستبقى لنفسه فيه خاصية « لم يعد بعد» فى المركز من فهمه لنفسه. فعندما يفعل المرء ذلك فإن هذا لا يعنى فقط أن يكون المرء دائما منفتحا خلاقا للمستقبل بل وأن يقبل أيضا الماضى على أنه ماضى وأن يكون حاضرا بموثوقية مع الآخرين. والمصطلح الشامل الذى يستخدمه هيدجر للدلالة على الوضع الأونتولوجى للدازاين هو قدرته الكامنة على الوجود وهذا يعنى حرفيا القدرة على أن يوجد. وحيث يفهم نيتشه القدرة أو السلطان فى علاقتها بما نستطيع أن نفعله فى وجودنا فإن هيدجر يفهمها فى مجرد قدرتنا على أن نكون.

ولقد رأينا أن هناك استحالة وجودية للدازاين أن يكون شيئا ما «What» أو كائنا بالمعنى الأونتيكى. فلكى يصبح ذلك عليه أن يلغى خاصية « لم يعد بعد» التى بدونها لا يكون الدازاين على الاطلاق. وهنا على وجه التحديد يدخل هيدجر مفهومه للموت فى وصفه للوجود الإنسانى. ويقول: «طالما الدازاين يكون قائما فسيظل دائما فى كل حالة هناك شئ آخر مازال لم يتم ويمكن للدازاين أن يكون وسوف يكونه». ولكنى هذا الذى مازال لم يتم هو ما تنتمى إليه «النهاية». ونهاية الوجود فى العالم هى الموت(١٤). وليس من شك أن الدازاين عندما يبلغ الدازاين نهايته ككائن أى اونتيكيا فان خاصية «لم يعد بعد» التى له تختفى مع وجوده. وهنا نرى ماهية نظرة هيدجر للموت، فالدازاين لا يستطيع أن يكون له خاتمة أونتيكية وذلك ببساطة لأنه ظاهرة أونتولوجية. فالدازاين ككينونه أونتيكية يبلغ خاتمته ولكن هذا لا يتعلق بالمعنى الأونتولوجى للموت. أى على كون الدازاين هو إتجاه إلى موته. بل ويمضى هيدجر إلى ماهو أبعد من ذلك ليقول للدازاين أن يفنى «دون أن يموت بموثوقيه(١٥)». ففى لغة أونتولوجية يمكن القول أن الدازاين يأخذ موته إلى ذاته « فالموت هو طريق الكينونة الذى يتخذه الدازاين بمجرد أن يكون(١٦)». ولكن ماذا يعنى أن نقول أن الموت هو طريق إلى الكينونة ؟

فإذا كان أن يكون تعنى أنه « لم يعد بعد» وإذا كان من المستحيل على الدازاين أن يكون شيئا ما فالموت إذن هو الضمان المطلق لأن الدازاين لن يكون أبدا شيئا ما. فالموت لا يعطى الدازاين

شيئا يمكن أن يتحقق أو يقع، أى شيئا يمكن للدازاين كواقع متحقق أن يكونه هو ذاته (١٧). وحيث ان الدازاين يصمم فى وجه القلق ألا يكون أبدا أحدا ما أو شيئا ما واقعيا فهذا يعنى أنه أخذ خاتمته كجزء من بنيانه الوجودى على أنه وجود متجه إلى هذه الخاتمة : « وكما أن الدازاين هو بالفعل خاصيته التى هى « لم يتم بعد» وأنه يظل باستمرار بخاصيته هذه مادام أنه قائم فهو إذن بالفعل خاتمته أيضا. والخاتمة التى نعنيها هنا عندما نتحدث عن الموت لا تعنى أن الدازاين وجود فى خاتمته بل أنه «وجود ـ متجه ـ إلى خاتمة هذا الوجود(١٨)». فإذا كان كونه قائما يعنى أن يكون لم يكتمل بعد فهذا إذن يعنى أيضا أنه يموت.

ونستطيع أن نزيد وجهة نظر هيدجر وضوحا إذا وضعنا فكره فى سياق مناقشتنا السابقة المتعلقة بعامل الموت. فعند هيجل نرى أن عامل الموت ليس شيئا إلا الروح Geist ولكنها آخروية الذات عن نفسها أى تغرب الذات عن نفسها حيث تقرن دیالكتيكيا وجودها بخاتمتها من خلال تدخل العقل. ولكن من خلال اتصال واستمرار ديالكتيك العقل فإن الروح مع ذلك لا تتوقف عن أن تكون عامل الموت ولكنها تتوقف أن تكون عاملا على الإطلاق إذ أن كل صور الآخروية قد استبعدت تماما. وقد تابع سارتر هيجل بأن أدخل عامل الموت فى الذات (الذى يسميه لذاته Pour Soi) عن طريق خاصيتها الجوهرية لتحديد ذاتها ولكنه بعد ذلك حرم هذا العامل من سلطانه إلى حد أنه على الرغم من إقراره أن الذات فانيه فانها فى الحقيقة غير قادرة على أن تموت. وحقا أن الحدود التى تقيمها الذات لوجودها هى حدود اقيمت بكامل الحرية ولكن الذات مع ذلك « لا تواجههم على الاطلاق(١٩)». وعلى حين أن نيتشه قد نجح على أن يحافظ على الفردية الأصلية (على عكس هيجل وأن يحافظ على قدرتها كعامل حقا (على عكس سارتر) ، ومع ذلك فعلى الرغم من أن الأشخاص المبدعين بارادتهم معرضين للإصابة وإنهم روحيا مستعدين لتوكيد الحياة فى الفاجعة فإنهم مع ذلك لا يستطيعون واقعيا أن يموتوا فهم يستطيعون فقط أن يُقتلوا أو أن يقتلوا. وذلك لأنه يصيبون أو يقتلوا الآخرين بمجرد صحتهم التلقائية ومع ذلك لا يرون معارضيهم أو قاتليهم على أنهم أعداء أو حتى معادين بل على أنهم مجرد اشخاص ممتلئين حيوية وعلى ذلك فهم لا يموتون بل يعانون الموت وإن كان ذلك بكل اتزان ورباطة جأش.

ويقر هيدجر بنجاح نيتشه فى تبين عامل ذى سلطان فى الذات ولكنه ينحى جانبا استخدام هذا السلطان على أنه سلطان آمر ليضع محله قوة سلطان « الوجود ـ مع». ولا يعنى الوجود مع الآخر أن يكون موضوع سلطانه وقوته هو وجود الآخر بل أن يكون هذا الموضوع هو وجوده ذاته. فوجود الدازاين هو « الإمكانية للوجود» ولكن ذلك على نحو يتضمن خاصية الدازاين لأنه لم

يتم بعد، أو بعبارة أخرى فإن الوجود مع الآخرين يعني أن يكون في طريقة للموت وليس قاتلا أو قتيلا . فالدازاين إذن هو عامل الموت . وهو عامل قوى ذو سلطان لانه يسمح للوجود أن يكون، ولأن الوجود هو دائما وجود مع، فهو في نفس الوقت يسمح للآخر أن يكون الآخر آخرا خاصا له .

وفي السقوط أي في حال عدم الموثوقية فإن الدازاين سيرى الموت على أنه شئ وعلة خارجية يمكن أن يقع له على أنه شخص ما أو على أنه «هم» . «فكما نقول أن الأشخاص الذين يدخنون بشدة هم أقرب إلى أن يموتوا بسرعة، وعلى هذا فقد امتنعت عن التدخين حتى لا أكون واحد منهم» . ولكن هذا غير صحيح على أية حال «فالهم» لا يموتون ولاهم يحيون أيضا . فهم لا يمكن لهم أن يوجدوا إلا في حال أن يكون وجود الدازاين ليس ماهو عليه .

فعامل الموت هو خاصية الدازاين الخاصة به وهذه هي أنه لم يعد بعد، وعندما يتهدد الدازاين بالانقطاع على هذه الدرجة من القرب بالموت فانه يسقط في دائرة «الهم» . والهرب من الموت هو ما يعتبر وصفا كاملا للحزن . فالهم ليسوا موتى ولا أحياء ولا تستطيع أن نفعل من تلقاء ذاتها، فهي لا تتكلم ولا تفكر ويقول هيدجر أنها بدلا من الحوار الحقيقي فليس للهم إلا الكلام التافه العديم القيمة حيث لا يقولون شيئا، وبدلا من الفهم لا يكون لهم إلا الطفيلية حيث لا يكون هناك شيئا معروفا حقا .

وعامل الموت على أية حالة هو إذن مهدد وفي نفس الوقت واعد ومبشر . فهو يضع دائما أمامنا إمكانية اتصال أكبر . وفي مصطلحات هيدجر يمكن أن نقول أن الضمان السلبي الذى يقدمه الموت هو أن الدازاين لا يمكن أبدا أن يكون شيئا ما أو أن يكون «هم» ، أما الضمان الإيجابي له فهو أن الدازاين سيظل دائما وجوده في حال الإمكانية . فالموت بالنسبة للدازاين ليس هو مجرد واحدا من إمكانياته بل هو الإمكانية الوحيدة التي تضمن للدازاين كل إمكانياته الأخرى . فإذا كان الدازاين يموت بالمعنى الوجودي فهذا لا يعني مجرد توقع فقدان شئ واقعي ولكنه يعني الانفتاح المتوقع للإمكانية التي لا يمكن لأحد أن يغلقها أمامنا . وهناك في مثل هذا التوقع معنى عميق التأثير في التحرير للمرء : «فهو يكشف للوجود أن آخر وأكبر إمكانياته يقع في تسليمه وتخليه عن نفسه وهكذا يحطم كل صور التشبث العنيد بكل ما حصله المرء من وجود(٢٠)، ونستطيع أن نرى في هذا التوقع كيف أن الموت يقطع كل السبل على «ذات الهم» ، وعلى كل الماضي الذى بلا حياة الذى نغرى بقوة لأن نسقط فيه . وهكذا فاننا بأخذنا لموتنا إلى داخلنا على هذا النمو الوجودي فإن انتباهنا سيكون مركزا دائما ليتقدم إلى مواضع الإمكانية . ويقتبس هيدجر عن نيتشه قائلا : إن الدازاين يحمينا من أن « نشيخ حتى لا تليق بنا انتصاراتنا (٢١)» .

ولكن الموت يمد ضمـاناته إلى مـاهو أعمق فى وجودنا الإنسانى: فـهو يضع الأسس لفرديتنا وتفردنا. فبسبب الموت يكون وجودى هو حقا لى. والموت هو ما يجعل من المستحيل أن نتحدث عن الوجود بمعنى عام أى بمعنى أونتيكى. فانا لا أستطيع أن أتحدث إلا عن وجودى أنا شخصيا. وهذا يعنى إن كل كلام حقيقى عنه يجب أن يكون حديثا شخصيا أو بمصطلح هيدجر حديثا وجوديا، ونجد فى هذا موضوعا مركزيا آخر من موضوعات نيتشه الذى يقول أن كل افصاح أو تعبير فلسفى لابد أن يعتبر افصاحا وكشفا عن آراء الفيلسوف المتكلم. ويصل هيدجر إلى نفس هذه النقطة وإن كان يصل لذلك عن طريق مختلف وأكثر إثارة للجدل.

فالموت لا ينتمى إلى الدازاين الشخصى للمرء على نحو غير محدد بل أن الموت يتملكه على إنه دازاين فردى. فالموت يرينا أن تعلقنا بالعالم ووجودنا مع الآخرين لا يفيدنا فى شىء إذا أصبح تقدم وجودنا على أنفسنا موضع سؤال. فلا تعلقاتنا أو انشغالاتنا ولا الآخرين يمكن أن يستنقذونا من تملكنا المنعزل لخاصية إننا لم نكتمل بعد. وبلغة بسيطة لا يستطيع أحد أن يؤدى موتنا بدلا منا.

وقد كانت هذه النظرة للموت موضع تحدى أو معارضة شديدة من عدد من الفلاسفة البارزين . فسارتر مثلا يقاوم بشدة فى كتابه « الوجود والعدم» هذا الربط بين الموت والفردية. فقد يكون حقا أن أحدا لا يستطيع أن يموت وجوديا بدلا منا ولكن لا يستطيع أحد أيضا أن يحب بدلا عنا أو أن يأكل لنا. فواقعة إننا أفراد لا تصدر عن فنائنا بل عن قدرتنا البسيطة على الفعل أو عمل أى شئ على الاطلاق. ويقلل هذا كثيرا من الأهمية التى يعطيها هيدجر للموت. بل إن سارتر يحاول أن يدلل بل وأن يستبعد طابعة الوجودى. فسارتر إذن لا ينظر إلى الموت على إنه جزء من بنيان الوجود الإنسانى بل على إنه واقعة عارضة لا تستطيع كما رأينا أن تمس هذا الوجود نفسه.

ولكن نقاد هيدجر قد أغفلوا جانبا غير عادى رغم وضوحه بقدر كاف من جوانب تفكير هيدجر وإن كنا قد أبرزناه فيما سبق ولو جزئيا. فإذا قرأنا هيدجر قراءة متعمقة لوجدنا إنه على العكس من طريقتنا المعتادة فى التفكير فإنه يرى أن من الممكن لأحد ما أن يحب بدلا عنا بل وأن يأكل وأن يفكر وأن يعمل أى شئ آخر.

فمن الممكن لشخص آخر أن يقوم بالحياة لنا إذا ما سقطنا فى « ذات الهم». ولكن أليس من الممكن القيام بهذه الأعمال دون سقوط فى « الهم». أننا نميل للإجابة مباشرة على هذا السؤال بنعم على أساس أنه من المعقول إذا كان المرء قادرا على أن يحب دون موثوقية فسيكون بديهة قادرا على أن يحب بموثوقية. وقد نكون أقرب إلى الحقيقة إذا قلنا أننا فى كل فعل من أفعال الحب ومن

حيث أنه يُعانى كفعل للحب، فاننا نفعل وكأننا أحد ما. فنحن نفعل ما يفعله المحبين ونعانى مشاعرهم. ونحن نعرف أنه حب طالما أنهم يقولون أنه كذلك.

أما الموت فهو بالتحديد ومن ناحية أخرى ما لا يستطيع « ذات الهُم» أن تعمله. فكما أن « ذات الهُم» لا تستطيع أن تحب فانها أيضا لا تستطيع أن تموت. فهم دائما قائمون هناك. وليس لهم بداية حقيقية أو نهاية حقيقية. فهم دائما قائمين هناك. وليس لهم بداية حقيقية أو نهاية حقيقية فهم محصنون من الزمن لأننا نجدهم دائما فى حال الزمن الذى يدل على أنهم قد سبق لهم أن كانوا هناك. وليس هذا يعنى أنهم خالدون بل هم ببساطة غير موجودين وعلى هذا فلا وجود لهم ولا زمن.

ويتركنا هذا إذن مع نتيجة غريبة ومثيرة: فإذا كان أن نوجد تعنى أننا دائما فى حالة موت فكل أفعال الدازاين الموثوقة والأصلية إذن هى فى جوهرها أفعال موت. والأمر قد يكون إذن إن الدازاين فى كل حال من الأحوال يكون مباشرا لسلوك حتى وإن كان مجرد يشهد بعاطفة أو شعور ما يمكن « لذات الهم» أن تعرف إنه حب أو أنه يقوم ببناء بيت أو بيع عربات قديمة. فإذا كانت كل هذه الأفعال موثوقة أصيلة بمعنى أنها تنشأ من خاصية الدازاين الخاصة بانه لم يتم بعد فهذه كلها يفهمها الدازاين على أنها أفعال موت وذلك لسببين : أولهما أن الدازاين يفهما جميعا على أنها فى حال الإمكانية ولأن الدازاين يفهما على أنها حال الوجود التى هى حال خاصه به تماما. ومالم يكن ما يفعله الدازاين هو فعل للموت فإن ما يفعله لن يكون لا حرا ولا هو فعل خاص به.

وعندما يتصدى المرء للانفعال الذى يمثله الموت أى يتغلب على الحزن فإن هذا يمثل حصوله على حرية جديدة. فالموت ذو سلطان والتغلب على الحزن يعنى إن المرء حرا بقدر يمكنه أن يصطرع مع هذا السلطان أو القوة. وفى تفكير هيدجر فحيث أن الموت ينتمى إلى الدازاين فى صلب إمكانياته الموثوقة الأصلية فإن الحرية تأخذ إذن صورة التحرك فى إتجاه الموت أو إختيار أن نكون دائما فى اتجاه خاتمتنا. ولهذا السبب يصف هيدجر وجود الدازاين على أنه «حرية باتجاه الموت» وتكتب هذه العبارة ببنط كبير مبالغ فيه فى كتابه «الوجود والزمن». ولقد تبينا على مر دراستنا هذه أن ماهو حر هو مايمكن أن يموت. ويدفع هيدجر هذا المبدأ الى حد أن يقول: هذا وحده الذى يستطيع أن يموت هو الحر. ويتضح لنا بذلك أنه قد حقق الهدف الذى وصفناه سابقا أى أن يدلل على زمانية المتعالى. فما هو متعالى بالنسبة للدازاين هو وجوده نفسه ولكن هذا الوجود هو فى الصورة التى نعبر عنها بانه لم يكتمل بعد. فالدازاين هو الإمكانية للوجود وهو دائما متجها إلى ما ليس هو. ومادام أنه يتحرك دائما إلى نهايته وأنه ليس فيها أبدا فهو إذن تاريخى الطابع تماما.

فخاصية أنه لم يكتمل هى صلب زمانيته. والدازاين فى حريته نحو الموت لا يعتبر متحررا من التاريخ بل فى قلبه.

ولقد بدأنا هذه الدراسة لتفكير هيدجر بأن لاحظنا أن رغبته فى كتابة الوجود والزمن كانت أن يدلل على أن معنى الوجود هو الزمن ولكنه لم يحقق هذا الهدف إلا جزئيا فقط فى هذا المجلد الذى لم يتمه أبدا.

ولقد كان واضحا مما عرضناه إلى الآن أنه من المستحيل عند هيدجر الحديث عن الوجود إلا فى إطار الزمانية. فالدازاين فى أساسه مستقبلى وكونه لم يتم بعد ثم أنه إمكانية للوجود هى كلها صفات تشير إلى الارتباط التكاملى بين الوجود والزمن.

ومكان الزمن فى دراستنا هو فى موضع هام حيث أن المرء إذا كان حرا حقا فى استجابته لمعاناة الانفصال الذى يمثله الموت وخاصة إذا كان المرء حرا بالقدر الذى يزعمه هيدجر له فإن ذلك سيكون له أثره الواضح فى الزمن. فإن يكون المرء حرا يعنى أنه قادر على اتخاذ القرارات ذات الأثر.

فالتاريخ لا ينشأ إلا مع الحرية. ولقد رأينا الآن أن الدازاين هو تاريخى بالكامل. وبهذا التفسير الذى يعطيه هيدجر للوجود على أنه «وجود مع» فإن كل ما يفعله الدازاين لا يتم فقط فعله بحرية بل إنه يتأثر ويؤثر فى الآخرين. ومساهمة هيدجر الفريدة البارعة هى فى أنه يدلل على أن الدازاين بالموت لن يكون حرا فقط بل وسيكون أيضا منفردا تماما ومرتبطا بالآخرين.

ومن المهم على أية حال أن نعرف أن الجزء الذى ظل لم يكتب فى كتاب الوجود الزمن هو الجزء الأكبر الأساسى والمهم من الكتاب الذى يعالج فيه هيدجر الزمن. وفى تاريخ هيدجر الطويل عندما تنشر كل كتاباته الباقية والتى تبلغ أكثر من ٦٠ مجلدا فاننا نستطيع أ ن نرى بسهولة إن اهتمامه المبكر بالزمن قد تناقص بالتدريج لصالح الاهتمام بالوجود. والواقع أنه فى المرحلة المتأخرة من كتاباته يبدوا أن كلا من الزمن والموت قد أغفلا. ولقد كان هيدجر خلال كل عمله منشغلا بقضية المتعالى أو الآخروية وفى كتابه الوجود والزمن قد ناقش كلا منهما فى هذه الحدود. ولكن مع تقدمنا فى دراسة عمله فاننا نلاحظ أن الوجود يعتبر متعاليا حتى بالنسبة للزمن. أى أنه يقول بأن الوجود يأتى قبل الزمن وليس الزمن قبل الوجود.

فحيث يضع هيجل العقل فى المكان الأولى ويضع سارتر فى هذا المكان الحرية وعلى حين يضع نيتشه فى هذا الموضع السلطان أو القوة فإن هيدجر يعطى المكان الأعلى للوجود.

وإذا كان حقا أن الوجود فى أعماله المبكرة هو دائما «وجود - مع» فمع ذلك فإنه حتى فى هذه البدايات فإن الوجود يسبق الآخروية. فالآخرون الذين يوجد معهم الدازاين لايمكن أن يكونوا فى وضع المتعالى حيث أنه لا يمكن أن يكون هناك آخرين طالما أن الدازاين هو نفسه فى حال «الوجود - مع». وبعبارة أخرى فإن الوجود سابق على هذا النوع من الآخروية. والوجود هو هذا الذى يعتبر حقا متعاليا. ولكنه ليس متعاليا بالنسبة للدازاين بمعنى أنه منفصل وأنه لا يمكن التوصل إليه مثل مقوله كانت عن «الشئ فى ذاته». فالوجود متعالى على الدازاين حتى فى حدود وجوده كدازاين. ويعبر هيدجر فى كتابه الوجود والزمن عن هذا المتعالى أساسا من خلال الأحوال الزمانية التى يوجد فيها الدازاين وخاصة تلك الحال المستقبلية التى يكون فيها الدازاين دائما متقدما على نفسه. فإذا لم يكن الوجود زمانيا فإن الدازاين سيكون إذن مقترنا متحدا بالوجود وسيوجد إذن على أنه حضور خالد غير قادر على أن يدخل فى تجربة ولا بالطبع أن يموت. وفى كتابه الوجود والزمن تدور المناقشة كلها تقريبا حول الدازاين حتى أن طبيعة الوجود من حيث هو لا تكاد تكون موضعا للدراسة والاجتياب رغم ما يقرره عن أولويتها. وقد تبين هيدجر أنه لم يسبر أغوار هذه الأولوية. فعندما ينظر وراء الدازاين إلى الوجود ذاته فإنه يتبين أن السؤال الأول: لماذا كان هناك شيئا ما بدلا من أن يكون هناك مجرد العدم لم تتم الاجابة عليه، وإن كان قد أصبح أكثر عمقا فقط. فإذا كان الوجود أسبق حقا من الدازاين ومن كل شئ آخر فلماذا يطرح نفسه فى أحواله الزمانية على الدازاين ؟ ولم يهتم أصلا بأن يدخل إلى التاريخ على الإطلاق؟

ولم يجد هيدجر اجابة بسيطة على هذا السؤال ولكنه كان مدركا لأهميته فى فهم طبيعة الوجود الإنسانى ولقد أمضى بقية سنوات حياته الطويلة والمثمرة غاية الإثمار محاولا أن يوضح وأن يجد طريقا لكى يحيا المرء وهو ينظر إلى هذا السر الغامض فى تمامه. ونحن لا نستطيع هنا أن نتابع كل الخطوط الملتفة والغامضة من الفكر التى اتخذها فكر هيدجر والذى كتبه فى أكثر من أربعين عاما اعقبت كتابته لكتابه الوجود والزمن ولكننا قد نستطيع فقط أن نشير إلى الاتجاه العام لهذا التفكير.

وباختصار فما ظل قائما باستمرار أمام انتباه هيدجر خلال هذه السنوات هو تلك الحقيقة المدهشة التى تشير إلى أن الوجود رغم أولويته المطلقة قد دخل إلى الزمن فى وخلال الوجود الإنسانى. وكان الكثير مما كتبه هو محاولة لاستعادة هذا الحس بالتعجب والاستغراب فى منابع

ومصادر الفكر الغربى* . وقد وجد هيدجر ما اعتبره الحدس السائد فى فجر الفلسفة اليونانية حول استخدام الأغريق لمصطلح الفيزيس Physis .وعندما ترجمه المفكرون اللاتين بكلمة Natura (التى تترجم بالعربية طبيعة) واعطوها بذلك معنى شئ يولد فانه يرى أنهم قد شوهوا الرؤية الأولى الأغريقية للفزيس على أنها السابقة سبقا خالدا على كل مظاهرها. وحيث أن الفيزيس لم تتخلى أبدا عن أولويتها فإن كل تكشف لذاتها فى كل ما نعتبره الأحداث العادية فى العالم يحمل علامات من هذه الأولوية. وبعبارة أخرى فانها فى كل مرة تفتح نفسها لظهور جديد فانها تعلن من خلال هذا الظهور أنها تظل مخفية ويظل هناك دائما بقيّة تذكر بالفارق الأونتولوجى بين الوجود والموجودات فى كل حادث طبيعى أو تاريخى.

وإحدى طرق معالجة هيدجر لهذا الفارق بين الوجود والموجودات كان عن طريق الإشارة إلى العلاقة بين «الأرض» و «العالم». فالعالم يقام دائما على الأرض وفى الواقع علينا أن نستخدم الأرض فى تجميع موجودات العالم. فالأغريق بنوا معابدهم من الحجر وبيتهوفن كتب رابوعياته على الورق. وعلى الرغم من أن الأرض ضرورية لكى يوجد العالم فإن الأرض لا تعتبر مرئية فى العالم. وعندما ننظر إلى المعبد فاننا لا نرى الحجر بل شيا من طريقة حياة الأغريق مع بعضهم فى عالمهم. وحتى إذا نظرنا إلى الحجر فاننا لا نراه كمجرد شئ من الأرض بل على أنه هذا الذى استخدم فى عالم ما .وليس هناك أى سبيل لأن ننظر من خلال عالمنا إلى الأرض إذ أن الأرض ستكون دائما مختفية فيه. ومع ذلك فإن حضور الأرض يكشف عن نفسه فيما يسميه هيدجر الصراع بين الأرض وبين العالم. فالأرض تتطاول دائما لتستعيد العالم الذى أقيم عليهاحتى رغما عنها. فأرضية أشياء العالم لا يمكن أن تنكر تماما. وذلك مهما اعتبرناها خالدة لا يمر عليها الزمن. فرابوعيات بيتهوفن ترقد فى مخازن دور النشر كأنها حبات من البطاطس فى قبو(٢٢)وسوف تصبح ترابا أرضيا كما سينهار أيضا المعبد الأغريقى.

وكلمة العالم هنا هى من الواضح مقولة زمانية. فهى ليست حتى مكانا ولكنها الطريقة التى يحيا بها الأشخاص بعضهم مع البعض الآخر.

---

* من أفضل ما عرفت من كتابات هيدجر التى توضح انشغاله وتفكيره بهذا المنابع هو دراساته ومحاضراته التى صدرت عن قصاصات قصير من كلام الفلاسفة الأغريق الأوائل وخاصة انكسماندرو هيراقليطس وبارمنيدس. وذلك فى الكتاب الذى صدرت ترجمته تحت عنوان ، التفكير الأغريقى المبكر وفجر الفلسفة الغربية وهو كتاب ترجمة Frank A. Capauzzi David Farrell Krell متضمنا أربع مقالات لهيدجر وقد صدر الكتاب عن دار نشر Harper Clollins عامى ١٩٧٥ و ١٩٨٤ والكتاب فى غاية الأهمية فى تبيان موقف هيدجر من الترجمة وصعوبتها (المترجم) ..

ولا يقيم هيدجر فى هذه المناقشة اقترانا مباشرا مع الوجود ولكنه يوحى فقط بأن الوجود هو موضوع الصراع بين هذين الطرفين. فالوجود هو الذى يسمح للعالم أن يقوم على الأرض وأن يصطرع معها. وليس الأمر هنا وكأننا نحن الأرضيين نلقى بدياناتنا التى تصنعها فى أعلى مادة الكون التى لا نتدخل فيها. فنحن لا نوجد أولا ثم يكون لنا عالم بعد ذلك. فنحن لا نكتشف عالم الأغريق فى معبدهم ولكنا نرى هذا التجمع للحجارة على أنه معبد وذلك فقط لاننا بالفعل فى عالم. ونحن لا نصنع عالمنا بل مجرد نسكنه. ولكن من أين يأتى العالم؟ واجابة هيدجر على هذا السؤال هى العبارة المختصرة «من عالم العوالم» Dic Welt Wellct (٢٣) مؤكدا بذلك على أولوية «الوجود» فنحن لانفعل شيئا بالوجود لأننا بالفعل دائما موجودون فى كل ما نفعل.

وأولوية الوجود تعنى إذن أنه ليس شيئا ينتمى إلينا بل أنه هو هذا الذى ننتمى نحن إليه. وفى بعض من أواخر كتابات هيدجر نراه يشير إلى العلاقة بين الدازين والوجود فى تحليل لأخطار وفوائد التكنولوجيا الحديثة. ونجده يؤكد أن « الخطر الحقيقى هو فى التهديد الذى يهاجم طبيعة الانسان فى علاقته بالوجود نفسه وليس فى مجرد المخاطر العارضة(٢٤)». فالخطر يقع فى عجزنا عن أن نرى ما يمدنا به الوجود ذاته من إمكانية لاتنفذ وليس فى بلوغنا حالة مثالية يتم فيها استبعاد كل الأزمات الإنسانية ويهزم فيها الموت نفسه. وهو يتخذ نقطة البدء فى هذا النقاش من تحليله اللغوى للكلمة تيخنى Techne التى تعنى، نتيجة لدراسته اللغوية، «ترك شئ يظهر»(٢٥) فهو يرى إن الأمر القيم حقيا فى التكنولوجيا هو أنها قد كشفت عن طاقة ماهو مخزون مختفى فى الطبيعة. فما يحدث مع التكنولوجيا هو أن « الطاقة المختفية فى الطبيعة قد انزاح عنها الرتاج المغلق عليها وهذا الذى كان مقفلا عليه قد تحول، وما تحول أصبح مختزنا، وماهو مختزن يتم بدوره توزيعه، وما يتم توزيعه، يتم دائما تحويله من جديد(٢٦)» وأولوية الوجود تكشف عن نفسها فى التكنولوجيا عن طريق حقيقة أن هذه الطاقة لا تنتمى إلينا بل نحن الذين ننتمى إليها. فهى كانت هناك قائمة سابقة علينا وهى كانت دائما قائمة ولا تنفد. ونحن حتى لا نتحكم فيها وما نفعله هو الكشف فقط عن أنها غير ناضبه. ولكن حتى هذا الكشف هو شئ لا نبدأه نحن، فنحن لا نستطيع أن نكشف إلا ما قد كشف نفسه بالفعل لنا. والوجود هو الذى بدأ هذا « الرفع للخفاء» عن ذاته. وعندما نخطئ فهم هذه الأولوية فاننا نعظم أنفسنا ونرتفع بمكانتنا إلى وضع سادة الأض (٢٧). فالتكنولوجيا التى ماهيتها هى الوجود نفسه لن تسمح لنا أبدا أن يتغلب عليها الإنسان. فهذا قد يعنى آخر الأمر أن الانسان كان سيد الوجود (٢٨).

ونرى فى هذه الكتابات المتأخرة لهيدجر تحول دقيق فى تفكيره حول الموت. ولقد وصفنا نظرته الأولى بعبارة : أن يكون المرء يعنى أن يكون فى طريقة للموت. فالدازاين قد اتخذ الموت طريقا لوجوده وإن لم يكن فى طريقة للموت فإنه لن يكون قادرا على أن يوجد ولكن نرى الآن أن اتجاه التركيز عنده قد تحول فى اتجاه الوجود. ولم يصبح الأمر أن الدازاين يحتاج الموت لأن يوجد ولكن الأمر أصبح أن الوجود يحتاج موت الدازاين لكى يوجد على الاطلاق. فموت الدازاين يصبح نوعا من الخاتم الذى يضمن أولوية الوجود . ولابد أن يُخلع الدازين من وضع أنه سيد العالم وهذا ما يحققه الموت فى كل حالة من الحالات.

ويمثل هذا الإتجاه من التفكير حول الموت نرى هيدجر يتجه ويلجأ إلى استخدام أوصاف استعارية مثل قوله : « ضريح اللا «Der Schrein Des Nichts» (المزار المقدس للنفى) أو «رسوخ جبل الوجود»(٢٩) مشيرا بذلك إلى أن الموت هو بالذات الظاهرة التى ستدفع بالدازاين خارج واقعيته لكى يدلل على أن الوجود يأتى قبل كل الموجودات.

ومع ذلك فليس لنا مع ذلك أن نتصور أن هيدجر يريد منا أن نقبل التعذيب والانكسار على اداة التعذيب التى يصنعها الزمن لمجرد أن نفسح المجال للوجود. فعلى الرغم من أن الموت يهبط علينا من جبله الراسخ فاننا مع ذلك نظل قائمين. «ومهمتنا كفانيين ليس أن نسقط مباشرة أمام الهجوم بل أن نكون على وعى كامل بحقيقة أن الوجود يكشف عن ذاته فى صورة وجودنا نحن» . فالوجود «قد غامر بنا» وأطلق سراحنا» كموجودات ونصبح نحن ماغومر به ولكننا أيضا المغامرين. وعندما نتبين الأمر تماما فاننا نتبين إمكانية اننا نريد المضى فى المغامرة (٣١) على نحو لا تستطيعه النباتات أو الحيوانات لأن هذه لا تستطيع أن تموت ولكنها تفنى فقط (٣٢).

والواقع أن جانبا كبيرا من فكر هيدجر فى هذه المرحلة المتأخرة يتركز حول الطريقة التى يمكن لنا بها « أن نترك الوجود يوجد» من خلال وجودنا وهو يصف هذا الطريق بأنه طريق الصفاء السامى (Gelassenheir والكلمة مأخوذة من الفعل Lassen بمعنى يسمح أو يدع).

وهذا الاهتمام المتزايد بأولوية الوجود على وجود الدازاين فى الكتابات المتأخرة لهيدجر انعكست نتائجه فى فقرات ولحظات من التفكير المثير الموحى فى مناقشته للغة . فهو يرى أنه كما أن أولوية الوجود تظهر نفسها من خلال الطاقة الطبيعية وكونها قائمة كمخزون لا ينضب فكذلك بالمثل تسبق اللغة نطقنا وكلامنا بها. ويقول هيدجر أنه يفضل التعبير بالافصاح Saying وليس اللغة وذلك لأن الافصاح مثل التخلى Teche له معنى ترك شيئا ما يظهر بل ينير(٣٣). وهذا يعنى أن هناك شيئا ماهو أيضا لا ينضب وينتظر أن يفصح عنه أو يقال سابقا على قولنا أو افصاحنا عنه.

وعلى هذا فاللغة لا يجوز أن تعتبر أداة نمتلكها، فنحن لسنا حيوانات لنا القدرة على الكلام (كما يصفنا الميتافيزيقيون) (٣٤). فكما اننا لا نمتلك الوجود بل هو الذى يمتلكنا فنحن أيضا تمتلكنا اللغة. فالانسان يتصرف وكأنه الذى يشكل ويسود اللغة والحقيقة أن اللغة تظل هى سيدة الانسان (٣٥). فنحن لا نتحدث باللغة بل أن اللغة تتحدث من خلالنا (٣٦). وللإمساك بهذه الخاصية التى يريد أن يعبر عنها للغة فإن هيدجر يبتكر أكثر الاستعارات بروزا فى أعماله الأخيرة فيقول: «ا للغة هى مسكن الوجود (٣٧). وقد وصل إلى هذه الاستعارة باعتقادة ، أنه عندما نجد الكلمة التى تدل على الشئ فالشئ عندئذ يكون شيئا وهو لا يكون كذلك إلا عندئذ فقط (٣٨)».

وفى موضع آخر يدلل على أنه لأننا فقط نستطيع أن نسكن اللغة على أنها بيت الوجود فاننا نستطيع أن نبلغ كل مافى هذا البيت: «فعندما نذهب إلى البئر ونعبر إليه خلال الغابة فنحن بالفعل نسير خلال كلمة «بئر» خلال كلمة غابة حتى وإن لم تنطق بهذه الكلمات ولا نفكر فى أى شئ يتعلق باللغة (٣٩)».

فإذا غفلنا عن أولوية اللغة وبدأنا نفكر فى اننا نستطيع أن نسود عليها كما نفعل فى أية أداة فاننا نقع فى نفس الخطر الذى أشرنا إليه مع التكنولوجيا إذا أسئنا فهمها. بل فى الحقيقة فإن عجزنا عن فهم اللغة هو الذى قاد إلى اتجاه التكنولوجيا إلى الموت ونفى الحياة. فمن هذا الذى سينقذنا من هذا الخطر؟ .. الشعراء فقط هم الذين سيخلصوننا. هذا ما يعلنه هيدجر مثيرا إلى أن كلمة «شعر» مستمدة من ا لكلمة الأغريقية Poicsis التى تعنى يصنع أو يخلق ويقول هيدجر أن الشعر وهو صناعة الكلمات من صمت الصوت هو ما يبنى بيت الوجود(٤٠). والشاعر الحقيقى يدع صمت الصوت يشع من خلال الكلمات كما تظهر الأرض خلال المعبد الأغريقى. ونرى فى الشعر الحقيقى أن الكلمات لا تحل محل الأشياء القائمة بالفعل بل إن الأشياء توجد مع الكلمات فالشاعر إذن لا ينطق بالكلمات التى كانت موجودة بالفعل بل هو ينطق بكلمات تنير مضيئة معبرا عن كل هذا الذى لا ينضب ويمكن أن يقال .. ولهذا فإن هيدجر يهيب بالشعراء الذين يستطيعون أن يفصحوا افصاحا أكبر والذى يستطيعون بلغتهم أن يمضوا فى مغامرة الموجودات مع الوجود.

وتظهر أولوية الوجود بوضوح تام خلال هذه المناقشة للغة من حقيقة أن هيدجر يرى أن الإنصات اسبق من الأفصاح أو الكلام فالشعراء يستطيعون أن يفصحوا افصاحا أكبر Can say more «sayingly» لأنهم قد فتحوا أنفسهم لما لم يقال والذى يأت منه ما يقال (٤٢). وافصاح الشعراء هو الذى يعكس دائما حقيقة أن اللغة أسبق من العالم. ولكى يفعلوا ذلك فعلى الشعراء أن ينصتوا للطريقة التى منحت بها اللغة وبهذا يجعلون الافصاح ممكنا. وعندما تريهم اللغة وجودها الجوهرى، فإن

وجود اللغة يصبح لغة الوجود(٤٣). وعلى هذا فكل ما على الشعراء أن يقولوه هو ما يقوله الوجود وليس لهم هم كلمات خاصة بهم.

ونستطيع أن نلحظ إذن شحوبا غريبا لسلطان الموت عندما حمل هيدجر فكره إلى داخل « بيت الوجود». فحيث أن الدازاين لا يستطيع أن يسكن إلا فى بيت الوجود، وحيث أن اللغة ستكون سبق قيامها بالفعل هناك بقدرتها التى لا تنفد على أن تفصح من خلال الدازاين فإن الموت لم يعد لذلك أمرا مركزيا فى تفكير هيدجر. وقد نستطيع أن نرى كيف أن الموت يقضى على تصور وافتراض اننا نستطيع أن نسود على قوى الطبيعة غير المحدودة ولكننا نجد صعوبة فى أن نرى كيف أن الموت لازم لتحويل وجود اللغة إلى لغة للوجود. وفى الحقيقة فإن هيدجر لا يفرد دراسة دقيقة لوضع الموت فى بيت الوجود. بل إن اشاراته للموت تتناقص تناقصا حدا عندما ندخل فى هذه المناقشة. وقد نسطيع مع ذلك أن نفترض إنه لم يتخلى عن موقفه ا لأول لأنه يصر على أن يؤكد أننا نسكن فى هذا البيت من حيث أننا فانيين (٤٤). واغلب الظن على العكس أنه لم يجد - وذلك على الأقل فى مقالاته المنشورة - طريقا فلسفيا ملائما للتكامل بين اللغة والموت. وفى الحقيقة أنه يقول فى إحدى مقالاته المتأخرة : « إن العلاقة الجوهرية بين الموت واللغة تبرق مضيئة أمامنا ولكنها مازالت لم يشملها التفكير بقدر كاف» .

وقد أستطيع أن أقترح هنا أن الحدس الأخير لهيدجر فى طبيعة الموت وعلاقته الجوهرية مع اللغة كان من الصعب أن يندرج متكاملا مع بقية تفكيره لأنه كان يهدد أن يسقط بالكامل البناء الفريد الذى اقامه لفلسفته فى الوجود. فلقد أكد هيدجر على أولوية الإنصات أو الإستماع للمفصح المتكلم وقد أغفل بشكل واضح أمر الاستماع إلى المتكلم المفصح. وكان من أثر ذلك وضع معنى القول سابقا على القول نفسه. وهذه الأولوية ذاتها هى التى جعلت من الممكن القول بأولوية الوجود. كما أن هذه الأولوية هى التى أدت إلى إفراغ التاريخ من قوته. فإذا كان الاستماع للمفصح المتكلم يأتى أولا فكل ما يمكن أن يقال أو ينفصح عنه حقا هو إذن ماكان قد سبق قيامه ووجوده. ولن يصدر عنه أى شئ يمكن أن يكون ذا أهمية تاريخية وعندما يقول الشعراء ماهو أكثر انفصاحا Say more« sayingly» فانهم يقومون بمهمة «كشف المخبوء من الموجود فى التاريخ» ولكن ليس هذا من أجل جعل التاريخ أكثر دلالة وأهمية بل جعله أقل أهمية. فالأمر الهام غاية الأهمية ليس أن التاريخ يشير إلى نفسه بل بعيدا عن ذاته. فالتاريخ الذى يحدث عندما يستمع المفصحين الواحد منهم للآخر يحل محله أن المفصحين يستمعون للوجود. فإذا ما استخدمنا مصطلحاته السابقة فإن هيدجر قد أصبح يرى الموت من وجهة نظر أونتولوجية بدلا من أن تكون وجودية وبمعنى آخر على أنه جزء من

بنيان الوجود أكثر من أنه دازاين. فليس الدازاين هو الذى يحقق اتصالا أعلى من خلال الصراع مع الموت بل هو الوجود. وما وصفه هيدجر سابقا على أنه إمكانية الدازاين للوجود قد أصبح يفهمه الآن على أنه سلطان الوجود.

وأود أن أقترح هنا تفسيرا لتحول إنتباه هيدجر الفلسفى من التاريخ إلى الوجود بأنه كان نتيجة لسوء فهمه لطبيعة اللغة. فمن الواضح وضوحا تاما أن هيدجر كان يرى أن الكلام أو الحديث يكون ذا دلالة عندما يكون هناك ما يقال أى شيئا قائما بالفعل قبل الافصاح أو الكلام. ولهذا كان يرى اللغة بيت الوجود. وكان الأمر يمكن أن يكون عكس ذلك. فقد كان من الممكن أن يفهم الوجود على أنه «بيت اللغة». فبدلا من أن نقول أننا نستطيع أن نذهب إلى البذر قبل أن تكون هناك كلمة بذر فقد كان من الممكن له أن يقول أننا لا نستطيع أن نكون حتى نكون قائمين. وبدلا من أن يؤكد على أننا لا نستطيع حقا الحديث إلى الآخر إلا إذا استمعنا للوجود كان من الممكن أن يدلل على أنا لا نستطيع الكلام عن الوجود إلا ونحن نستمع إلى الآخر.

وسوف نختتم هذه الدراسة بالنظر فى تفكير أثنين من المفكرين اللذان كان يريا أن الموت يحررنا من الموت عندما نفهمه من حيث أنه موت.

تعقيب من المترجم على ترجمة الفصل

عن «هيدجر»

لقد حاولت فى ترجمة هذا الجزء من النص الالتزام بالحرفية فى الترجمة وخاصة فيما يتعلق بالمصطلح وقد مضيت بهذا إلى حد عدم الترجمة بالضرورة بل كتابة المصطلحات منطوقة بالعربية بأصلها الألمانى. ومع ذلك فقد كان لابد من محاولة الوصول إلى درجة من الوضوح تجعل النص مفهوما وهذا كان يؤدى بالضرورة إلى قدر من التزيد على الحرفية وعدم الإلتزام التام بها. ولم يكن هناك مفر من هذا التأرجح بين الحرفية والتوضيح راجيا فقط ألا يسئ هذا التأرجح إلى النص الانكليزى أو إلى الأفكار الفلسفية التى يعرضها. والواقع أن معظم مترجمى هيدجر قد تعرضوا لهذا الاشكال بين الحرفية وبين ابتداع مصطلاحات فى لغتهم كانت دائما موضع نقد من الآخرين باعتبارها غير كافية للاحاطة بالمعنى الهيدجرى وأحيانا تنحرف عنه. وأنا اعتذر للقارئ عن ترجمة هذا الفصل التى لم أرضى عنها تماما وقد يساعدنى القارئ فى تحسينها إذا التفت إلى معانى المصطلحات الأولى وحاول أن يتعود على ظهورها فى النص العربى.

وقد ييسر على القارئ أن يضع مثلا بدلا من كلمة الدازاين الألمانية كلمة «هذا الوجود الانسانى الفردى» وعند ذلك يصبح من السهل بل من الطبيعى أن يتبين خصائصه التى يتحدث عنها هيدجر بأنه مستقبلى، أى ينظر إلى المستقبل وانه لم يتم بعد، فهذا طبيعى مادام هو دازاين حتى إذ بلغ خاتمته لم يعد كذلك.

ومع ذلك فأنا غير مطمئن لهذا التفسير أو التقريب وتظل الصعوبة قائمة بين حرفية الترجمة وجهد الاخلاص للمعنى المتضمن فى النص. ولاشك أن من القراء من سيكون أقدر منى على شرح النص وترجمته بل وفهمه.

وقد يشفع لى فى صعوبة الترجمة وشيئا من غموضها إن اقتبس هنا كلمات من هيدجر نفسه عن الترجمة وضعها أثناء انشغاله بدراسة الفترة الفلسفية من انكسماندر المتضمنة فى الكتاب السابق ذكره عن التفكير الفلسفى الأغريقى المبكر، فهو يقول : (انظر الكتاب المشار إليه ص ٣) :

«يجب علينا أن نترجم انفسنا إلى ما تقوله الفقرة وإلى ما تفكر فيه. وعلينا أن نصل أولا إلى شواطئها الغريبة عنا كما وصل الإله هرمس إلى اوجيجيا Ogygia وأن نتوقف متأملين قبل أن نعود بتذكرة منها إلى أرض لغتنا».

Notes

1. An Introduction to Metaphysics, p. 1.
2. See Ch. One, Ibid.
3. Being and Time, p. 29.
4. Ibid., p. 38.
5. See especially ibid., p. 119.
6. Ibid., p. 153.
7- Ibid., p. 162.
8. Ibid., p. 156.
9. Ibid., p. 172.
10. Ibid., p. 176.
11. Ibid., p. 176.
12. Ibid., p. 174.
13. Ibid., pp. 232ff
14. Ibid., pp. 276.
15. Ibid., p. 291.
16. Ibid., p. 289.
17. Ibid., p. 307.
18. Ibid., p. 289.
19. Being and Nothingness, p. 531.
20. Being and Time. p. 308.
21. Ibid., p. 308.
22. "The Orfigin of the Work of art," Poetry, Language, and Truth, p. 19.
23. Ibid., p. 44.
24. " What are Poets for?" , Ibid., p. 117.
25. " Building Dwelling Thinking," Ibid., p. 159.
26. "The Question concerning Technology," The Question Concerning Technology, p. 16.

27. Ibid., p. 27.
28. " The Turning, " Ibid., p. 38.
29. " Builiding, Dwelling Thinking." p. 38.
30. " What are Poets for? " p. 101.
31. Ibid., p. 110.
32. " The Thing." Poetry, Language, and Turth, pp. 78 ff.
33. "A Dialogue on Language," On the Way to Language, p. 47.
34. " Language, "Poetry, Language, and Truth, p. 189.
35. " Builiding Dwelling Thinking, " p, 146.
36. "Language," p. 210.
37. "The Nature of Language, " On the Way to Language, p. 63
38. Ibid., p. 62.
39. "What are Poets for?" p. 132.
40.".. Poetically Man Dwells ... " Poetry, Language, and Truth, pp. 214 ff.
41. "What are Poets for?" p. 141.
42. See "The Way to Language." On the Way to Language, p. 120.
43. "The Nature of language," p. 72.
44. See "The Way to Language," p. 134.
45. "The Nature of Language," p. 107.

Bibliography

Martin Heidegger, Being and Time tr. John Macquarric and Edward Robinson (New York: 1962).

---- Discourse on Thinking, tr. John M. Anderson and E. Hans Freund (New York: 1966).

---- Hegel's Concept of Experience, (New York: 1970).

---- Identity and difference, tr. Joan Stambaugh (New York: 1969).

---- On the Way to Language, tr. Peter D. Hertz (New York: 1971).

---- Poetry, Language. Thought, tr. Albert Hofstadter (New York: 1971).

---- The Question concerning Technology, tr. Willian Lovitt (New York: 1977).

---- What is Called Thinking? tr. Fred D. Wieck and J. Glenn Gray (New York: 1968).

الفصل العاشر

الموت من حيث هو أفق

- الخطاب Descourse

١٦ - سورين كيركجارد
١٨١٣ ـ ١٨٥٥

فى تحليله للوجود الإنسانى، أو ما كان يفضل أن يسميه دازاين، استطاع هيدجر أن يواجه تحدى ادراج الموت ادراجا متكاملا فى الوجود عن طريق تبيان زمانية المتعالى فنستطيع أن ندرج الانفصال الذى يحدثه الموت عن طريق التاريخ وليس عن طريق الارتفاع فوق التاريخ. ولكن الأمر الغريب أن مسار إندفاع تيار تفكيره قد قاده ببطء وإن كان ذلك بشكل حاسم إلى أن يصرف اهتمامه عن الدازاين إلى الوجود. وبدأ يؤكد على أولوية الوجود على الزمن. وقد أشرنا أن ما دفع هيدجر إلى هذه النقلة كان هو فهمه لطبيعة اللغة. فلقد بدأ على نحو متزايد يرى أهمية اللغة فى تحليله للوجود. وبدأ يرى أن المتحدث يمكنه أن يقول المزيد فى قوله ،Morc Saying، إذا ما بدأ أولا بالاستماع إلى اللغة نفسها. فما يفصح عنه هو ما كان قائما بالفعل سابقا. فاللغة تسبق المفصح والمفصح فى خدمة اللغة.

وقد سمح هذا الفهم لهيدجر أن يسحب الوجود من التاريخ وأن يفصل ارتباط المتعالى بالزمانية. ولئن ظل مع ذلك الموت ممكنا للدازاين إلا أن الاتصال الذى يقيمه الدازاين فى وجه الموت والذى أسماه هيدجر الحرية تجاه الموت يبدو أنها قد فقدت فلقد أصبح الموت ينظر إليه على أن سبيل الوجود فى فرض أولويته على الدازاين.

أما الذى نجده عند كيركجارد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥) فهو النظرة المعاكسة تماما للغة. فالذى يسمعه المرء ليس اللغة بل المتحدث. وما يفصح عنه المتحدث ليس ما كان هناك ليقال بل ماسمع. فالوجود ليس سابقا على اللغة. وليس الوجود شيئا سابقا بالفعل بل هو ما يقال أو يفصح عنه. وسنرى فيما يلى أن هذا الفهم للغة هو مارسخ ماسبق لهيدجر أن أنجزه فى كشفه عن زمانية المتعالى.

ولقد يكون من المفاجئ لهيدجر تلميحنا هذا لأن كير كجور قد ذهب إلى ماهو أبعد منه فى هذا المجال. ولقد ظهر كتاب الوجود والزمن بعد قليل من الوقت الذى بدأ فيه تأثير كير كجارد يصبح محسوسا فى أوروبا. فلاشك أنه كان شخصية بارزة لها تأثيرها فى المجال الأكاديمى وأن

تفكير هيدجر قد تطور تحت تأثيره. وهناك إحالات كثيرة إلى كير كجارد في كتاب «الوجود والزمن» وإن وردت كلها في موضع الهوامش. وفيها يمتدح هيدجر كير كجارد على أنه قد حل واستنبط مسألة الوجود من داخل وجوده الشخصي وأنه قد كتب ما يعده هيدجر أكثر المؤلفات نفاذا وعمقا في دراسة القلق حتى ذلك الوقت(ويعني كتابه مفهوم الرعب والرعدة) ولكنه يعيب عليه أنه لم يلتزم باونتولوجيا أصيله وبأنه مال للأخذ بالفهم العادى للزمن.

وتعتبر ملاحظات هيدجر هذه هامة مثيرة للنظر إذ يتبدى لأى دارس للمفكرين أن مواضع عريضه من تفكير هيدجر التصورى تبدو وكأنه قد تلقاها مباشرة من المفكرالدانمركي من القرن التاسع عشر.

وفى كتاب كير كجورد المعنون « تعقيب ختامى غير علمى CONCLUDING UNSCIENTIFIC POSTSCRIPT» والذى اختار لمؤلفه الاسم المستعار جوهانس كليماكس Johannes Climacus نجد هذا المؤلف يبحث فى الفرق بين «الحضور الواقعى للموت» «وبين التفكير فيه». ويرى أن هذه التفرقة هامه نتيجة لعدم يقينية وصول الموت:« فلنفترض أن الموت كان مخادعا غدارا وأتى فى الغد» فعدم اليقينية هذه تعنى أن على المرء أن يكون مستعدا. «وهكذا تتزايد أهمية أن أفكر فيه مرتبطا بكل عامل أو مرحلة من حياتى. وحيث أن عدم اليقينية قائمة فى كل لحظة فلا يمكن التغلب عليها إلا بالتغلب عليها فى كل لحظة».

ولكن كيف يفكر المرء فى الموت مادام أن التفكير مختلفا عن وصوله؟ وهنا يتبدى لنا فى هذا أمرا غريبا، «فإذا كان الوجود الواقعى للموت هو عدم وجود فلا بد أن أتساءل هل يترتب على هذا أن الموت يكون فقط عندما لايكون» .. ومن المحير تماما أن يكون على المرء أن يفكرفى شئ لايكون إلا عندما لا يكون ومع ذلك فإن لم أفكر فيه «فهذا الذى يقدم فعلا لن يكون إذن هذا الذى أعددت نفسى له» ... وبعد عدة صفحات من مثل هذه التأملات يختتم كليماكس حديثه بقوله:« وعندما يصبح الموت شيئا مرتبطا بكل حياة الذات فلابد لى أن اعترف بأننى مازلت بعيدا جدا عن فهمه ولابد لى أن اعترف بذلك حتى لو كلفنى هذا الاعتراف حياتى بل ومازلت لم أحقق هذه المهمة وجوديا. وقد فكرت فى هذا الموضوع تارة بعد أخرى وطلبت الهداية من الكتب ولم أجد شيئا من هذا فى أيها(١) .

والسؤال الأول الذى يتبدى لنا أمام هذه الفقرة يتعلق بما الذى يعنيه كليماكس بملاحظته أنه لم ينجح فى مهمة فهمه الموت وجوديا. وطالما أن كليماكس لم ينجح فى فهمه الموت فهذا يعنى صحة النقد الذى وجهه هيدجر إلى كيركجارد لأن تطوير المرء لانتولوجيا خاصه به لا يتأتى إلا

من فهم للموت. ولكن هناك سؤال آخر ينشأ من السؤال الأول ولكنه سؤال يغير تماما من قوة السؤال الأول ويبدو أنه سؤال لم يوجهه هيدجر إلى كيركجارد على الأطلاق، والسؤال هو من هو كليماكس؟ فهل كليماكس هو كيركجارد؟ لا يكاد يمكن أن يكون هذا صحيحا فكتابه المعنون «التدريب على المسيحية» مكتوب باسم من ينسب إليه كير كجارد اسم أنتي - كليماكس Anti Climacas (أو المضاد المغاير لكليماكس) وهو مؤلف من الواضح أن له موقف مختلف من الدين. وقد تعاقبت أسماء مستعارة أخرى خلال كل أعمال كير كجارد مثل فيكتور اريميتا Victor Eremita وجوهانس دى سيلينسيو Johannes de Silensio وكونستانتين كوستانتيوس Contantine Coustantius وفراتر تاسيستيرنس Frater Taciturnes وهيلاريوس المجلد Hilarius Bookbinder ولكل منهم شخصية مختلفة ومبحث خاص يتابعه ونظرة مختلفة لكل منهم إلى موضوع واحد* . وفى الحقيقة فإن هناك فى كتاب التعقيب الموضوع باسم كليماكس ملحق مطول أضيف فى منتصف الكتاب يحمل عنوان: «نظرة فى الجهود المعاصرة فى الأدب الدانمركى» ويستعرض فى هذه النظرة عمل كل مؤلفى أصحاب هذه الأسماء المستعارة مقارنا ومفرقا بينهم بوضوح. وزيادة فى تعقيد الوضع فإن عددا كبيرا من كتابات كير كجارد قد ظهر أيضا تحت أسمه الحقيقى. وكثيرا ما يمتزج مع استخدام كير كجارد لهذه الشخصيات الوهمية كثيرا من الفكاهة والسخرية ومع ذلك فمن الخطأ تصور أن هدفه فى هذا هو مجرد الفكاهة. ففى الحقيقة أن أصعب مهام فهم كير كجارد هو فهم دور كل أصحاب هذه الأسماء المستعارة فى تراثه كمؤلف عامه.

ومن الواضح أنها لم تكن مجرد أسماء مستعارة قد قصد بها أن تكون ستارا يخفى المؤلف ورائها هويته. فبعض الأسماء تثير النفور كما أن بعض الحيل المرتبطة باستخدامها فيها قدر من اللهو واللعب الواضح مما لا يخفى معه أنها أسماء مستعارة. وعلاوة على ذلك فإن كتاب «التعقيب الختامى غير العلمى» يختتم بما يعنون على أنه إعتراف أو تصريح أولى وأخير تدرج فيه كل الأعمال المستعارة ومؤلفيها الخياليين ويعلن فيه كير كجارد أنه قد ابتدع كل المؤلفين ابتداعا شعريا مع وجهات نظرهم المخترعة. كما أنه يصرح أن معانى هذه الأعمال ككل، مثلها مثل كل الأعمال الشعرية «ستصبح مستحيله ولايمكن احتمالها إذا اعتبرت سطورها هى النص الحرفى لكلمات منتجها أو إذا فهمت بمعناها الحرفى. ويختتم كلامه بأن يرجو من القارئ أن يذكر اسم المؤلف المستعار إذا ما اقتبس شيئا من كتاباته.

* يجب أن نلاحظ أن الصيغة اللاتينية لهذه الأسماء تحمل معاني وصفات خلقية لكل من هذه الأسماء يسهل على أى عارف بمبادئ اللاتينية أن يفهمها. (المترجم).

فما هو السبب إذن وراء ما يسميه تعدد أسمائه Polynymity . فى عـام ١٨٥٩ أى قـبل أربعة أعوام من وفاة كيركجارد فى الثانية والأربعين من عمره ظهر له كتاب كان يقصد به أن ينشر بعد موته وكان العنوان الكامل لهذا الكتاب هو «وجهة النظر فى عملى كمؤلف: تقرير للتاريخ». وقد كتب هو هذا التقرير بعد أن كان قد أنجز أهم أعماله وبعد أن ساوره الشك بوضوح أن قراءه سيفهمون استراتيجيته فى الأسماء المستعارة وبالتالى فى أعماله ككل. ولهذا نجده يقرر بوضوح وبشكل مباشر أن مضمون هذا الكتاب الصغير هو أن يؤكد على أنه كان كمؤلف من البداية مؤلفا دينيا وأن كل أعماله كمؤلف مرتبطة بالمسيحية وبمسألة أن يصبح المرء مسيحيا مع جدل مباشر وغير مباشر ضد هذا الوهم البشع الذى نسميه «عالم المسيحية» أو ضد هذا الوهم بأن الجميع فى بلد كبلدنا هم مسيحيين بوجه من الوجوه(٢).

أما مسألة أن يصبح المرء مسيحيا إذا وضعناها فى أكثر صورها إيجازا فإنها قد نشأت أساسا من الخلط والمزج بين المسيحية وعالم المسيحية. ويقصد كير كجارد بعالم المسيحية جميع المؤسسات الحضارية والتاريخية التى أصبحت موضع اعتبار بأنها مسيحية. وهذه تشمل ليس فقط الكنيسة والاتحاد الدانمركى بل والكثير من تعاليم الكنيسة أيضا. والواقع أن سيفه الجدلى كان قاطعا لا يدع شيئا لم يمسه. وعندما فرغ من استبعاد كل ما اعتبره زائفا أو غير جوهرى فإن هذا الوهم البشع الذى يسمى عالم المسيحية كان قد شذب حتى حدود أقل هيكل له وأصبحت عظامه مجرد شظايا بل ولم يعفى من هذا التشذيب حتى الكتاب المقدس نفسه. وقد يتضح تحمس كير كجارد لعملية التطهير هذه من ملاحظة أدلى بها كليماكس حيث قال: لو أن الجيل الذى عاصر يسوع لم يترك ورائه إلا كلمات يقول فيها: لقد آمنا بأن الرب فى هذا العام المحدد قد ظهر بيننا فى صورة خادم متواضع وأنه عاش وعلم بين ظهرانينا ثم اخيرا مات، لكانت هذه الكلمات فيها أكثر من الكفاية(٣).

وهكذا فإن صعوبة مسألة أن يكون المرء مسيحيا هى فى صعوبة إقامة حياة كاملة من الإيمان على مجرد حوادث تاريخية غامضة وغير مؤكدة. وقد إزدادت المسألة تعقيدا لأن الناس جميعا قد أصبحوا يتوهمون أن المسيحية هى نفس عالم المسيحية وأصبحوا غير قادرين على أن يتبينوا عدم كفاية هذا الحدث الذى لم يعرف عنه شئ ولايكاد يمكن أن يعرف عنه شئ. وهكذا يتضح أن المهمة الأولى هى التخلص إذن من هذا الوهم البشع. ولكن هذا ليس بالأمر السهل لأن من طبيعة الأوهام أن الناس يعتبرونها حقيقة صادقة. فإذا ما عرف المرء أنه يحيا فى وهم فإنه بحكم طبيعة الأمر يتوقف عن الحياة فيه. ولهذا فإنه لا يمكن تلقين المرء أن ينحى جانبا أوهامه:

فالهجوم المباشر يجعل المرء أكثر تشبثا بأوهامه كما يجعله فى نفس الوقت ممرورا من مثل هذا الهجوم(٤)».

ويصف كير كجارد استراتيجيته «كمؤلف دينى» بأنها بالضرورة غير مباشرة:

فإذا كان اعتقاد الجميع أنهم مسيحيون هو وهم، وإذا كان هناك ما يمكن عمله إزاء هذا فلا بد أن يكون هذا العمل عن طريق غير مباشر وليس عن طريق شخص ممن يرفعون عقيرتهم ليعلنوا أن كلا منهم هو المسيحى الفريد، بل أن يتم ذلك عن طريق من هو أفضل فهما ليكون مستعدا أن يعلن أنه ليس مسيحيا على الإطلاق. أى أن عليه أن يقارب من الخلف الشخص الواقع تحت هذا الوهم. وبدلا من أن يريد أن تكون له ميزة فى أن يصبح هو هذا الطائر النادر، أى المسيحى، فعليه أن يترك الأسير الذى يريد تخليصه من وهمه ينعم بميزة أنه المسيحى وأن يكون دوره فى ذلك أن يتخلى ليضع نفسه خلفه بمسافة كبيرة وإلا فانه لن يخلص الرجل من وهمه وهو أمر صعب فى كل الأحوال».

«وعلى الكاتب الدينى (أن يتصل أولا) بأولئك الأشخاص على وجه التحديد حيث تكون مواضعهم. ولكن أين هم بالتدقيق؟ أنهم يحيون فى مقولات جمالية أو على الأكثر فى مقولات خلقية جمالية(٥)».

وهذه المصطلحات: جمالية وخلقية تفضى بنا إلى مفهوم كير كجارد المتميز عن المراحل التى يجب على المرء أن يمر خلالها بدءا من موضعه فى الوهم إلى الموضع الذى يكون فيه متدينا حقا. وكثيرا ما يصف كير كجارد لذلك أربعة مراحل هى: الجمالية ثم الخلقية ثم مرحلتان دينيتان يصفهما فقط بأنهما المرحلة (أ) والمرحلة (ب). ومع ذلك فإن نظرة أكثر تعمقا ستكشف عن أن هناك عدة مراحل قد تبلغ تسعة مراحل. ولكننا نترك الآن تحديد عدد هذه المراحل للباحث المتخصص فى كير كجارد. فالمهم بالنسبة لنا هنا أن نلاحظ أولا أن المراحل المتعاقبة تدل على نوع من الإصعاد من المرحلة الجمالية إلى الدينية. فليس من شك أنها لم تكن أمر نزوة أو طرافة أن يسمى كيركجارد المؤلف الرئيسى لكتبه باسم كليماكس وهو المستمد من الكلمة الأغريقية للدلالة على السلم (Klimax).

ثم علينا أن نلاحظ ثانيا أن كل مرحلة من المراحل لا يتم وصفها باسم كيركجارد نفسه بل باسم واحد من مؤلفيه المبتدعين الذى يكون عادة ممثلا للمرحلة التى يتحدث عنها. ومعنى هذا أن مفهوم أو تصور المراحل هو بالكامل مجرد ابتكار من كير كجارد لمنهجه غير المباشر فى

التواصل مع قرائه. فلم يكن قصده أن يقدم تفسيرا ميتافيزيقيا شاملا لعملية التطور الإنسانى كما نجد مثلا فى المبحث النفسى للباحث أريك أريكسون Erik Eyikson . والواقع أن الباحثين المتخصصين فى أعمال المفكر الدانمركى قد أعطوا اهتماما كبيرا للوصف الدقيق لهذه المراحل متسائلين هل هى مجرد إشارة إلى معانى فى حياته الذاتية أم أنها مستويات من الوعى شبيهة بما نجده عند هيجل فى مناقشته للفنومنولجيا أم أنها تشير على نحو ما إلى مراحل فى التاريخ الإنسانى وإلى غير ذلك من التفسيرات. ولكن مثل هذا المنهج فى مقاربة أعمال كير كجارد يعنى فى الحقيقة السقوط فى الفخ الذى نصبه هو عن طريق منهجه فى التهكم وأنه لذلك منهج يخطئ الإتجاه الكوميدى الأصيل الذى يشيع فى كتاباته ويملأها. فلم يكن كير كجارد لذلك سيسر فقط بهذه القراءة المباشرة لأدبه بل وقد يسعده ذلك على نحو ما لأن مثل هذه القراءة قد توحى بأن القارئ سوف يفهم الفكاهة وأن قرائه سيعرفون لم أراد أن يكون غير مباشر متهكما مستخدما لأسماء مستعارة وباختصار مستخدما الفكاهة معهم. فسوف نكتشف أنه يريد أن «يتصل» بنا وعلى نحو يدهشنا بأن يكون محررا لنا.

وعلينا أن نراعى فى كل ذلك أنه عندما يقول أن كل تأليفه كان موجهاً لمعالجة مسألة أن يصبح المرء مسيحيا فإنه لم يكن بهذا يتكلم بلسان اسم مستعار بل باسمه هو. فهو جاد مباشرة فيما يقوله هنا. ومع ذلك فليس من الواضح مما رأينا حتى الآن ماذا كان يعنى بالدقة بمايطلبه أن يكون المرء مسيحيا. وكل ما نستطيع أن نقوله بداية أن كون المرء يصبح مسيحيا هو أمر يتعلق بفهمه «للفكاهة» المتضمن فى منهجه غير المباشر. فهو أمر يتعلق بطريقتنا فى الاستماع إلى ما يقول وليس متعلقا على الإطلاق بما يقوله. وقد يكون أنسب طريق لفهم كيف أن المسيحية هى فى طريقة استماعنا أن نستمع إلى طريقته فى بناء المراحل. وليس لدينا هنا فسحة كافية أن نعيد شرح إقامته لكل مرحلة من هذه المراحل بأى قدر من التفصيل ولهذا فاننا سنحاول بنظرة إلى الخلف وإلى الامام أن نصف بسرعة خصائص كل منها بالنسبة لتميز كل منها من حيث علاقاتها بالزمن وبالتالى بالموت. وسيتضح لنا مباشرة أن هيدجر كان ببساطة مخطئا فى افتراضه أن كيركجارد قد اختار أن يلتزم بوجهة نظر تقليدية إلى الزمن كما أنه سيصبح واضحا أن الزمانية التى نسبها هيدجر للوجود محسوسة بقوة فى أعمال كيركجارد.

والذى تشير إليه شخصيات كيركجارد وهو نفسه مرارا على أنها المرحلة الجمالية هى فى الحقيقة مرحلتين متمايزتين. ونستطيع أن نصف كل منهما بكلمتى «مباشرة وتأملية» والقصد الأساسى من المقولتين الجماليتين هو تحقيق أكبر درجة من المتعة. فالمتعة المباشرة هى تلك الحالة التى يكون فيها موضوع المتعة ليس بينه وبين الذات أى مسافة. فليس هناك أى غشاء من الوعى

بين الشخص ومصدر متعته حتى وإن كان هذا المصدر خارج الشخص. والمثل الذى يفضل كيركجارد أن يستخدمه هو الجمال الحسى الذى يعتبره الجمالى المباشر أفضل شئ فى هذا المجال. «ولكن الجمال هو خير هش ولهذا فقد يندر أن يحقق المرء هذه النظرة. فكثيرا ما قد يلتقى المرء بفتاة شابه (أو برجل شاب) تتباهى بجمالها ولكن سرعان ما يتبين خداع ذلك(٦)».

والذى يقول هذه الكلمات هو قاضى مدنى Civil Magistrate واسمه القاضى وليام (دون أن نعرفه أبدا اسمه الأخير) وهو الشخصية التى يستخدمها كيركجارد للمرحلة الخلقية. ووصف القاضى للمرحلة الجمالية يتضمن فى هذه الحالة نقدا لها بمعنى أن الجمال سوف يضيع. فنحن جميعا نعيش فى إتجاه هذه اللحظة التى يذبل فيها الجمال ونخضع فيها للقوانين الطبيعية التى لا تبالى بكل مصادر المتعة المباشرة.

والوصف إذن قد كتبه القاضى وليس ذات الجمال الشابة وذلك لأن الشخص الذى مازال يسعد بجماله (أو بجمالها) لا يملك مسافة من الوعى كافية ليرى هذا الجمال كما يراه القاضى الذى هو الآن فى أواخر أيامه. ومن المحتمل بل قد يكون من اللازم أن تتوصل الجميلة الشابة أو الجميل الشاب الى مثل هذا التفكير. وعندما يحدث ذلك تنفتح إذن مرحلة جديدة فى المرحلة الجمالية. وهى مرحلة أكثر دقة من مرحلة المتعة المباشرة، بل فى الحقيقة أنها مرحلة قد تشمل الكثير من التطلعات البعيدة المسرفة فى المغالاة. فالجمالى التأملى قد عرف هشاشة الجمال وتعرضه للزوال بل وقد عرف أن كل المتع المباشرة إلى زوال سريع فإنه يتطلع إلى لحظة التملك المباشرة للموضوع المحبوب ويستمد متعته بدلا من ذلك بالاقتراب من هذه اللحظة. والمثال النموذجى الذى يقدمه كير كجارد لهذا الشخص الجمالى التأملى يرد فى كتابه الغفل من اسم المؤلف والمعنون «مذكرات غاوى DIARY OF A SEDUCER» ويروى الكتاب كيف أنه تم العثور على كتاب المذكرات بالصدفة على يد شخص آخر له الاسم المستعار فيكتور ارميتا Victor Ermita وهو أول الأسماء المستعارة التى استخدمها كيركجارد.

وهذا الغاوى الذى نعرفه من مذكراته باسم جوهانز Johannes فقط يجد نفسه بالمصادفة فى حضرة فتاة مازالت بريئة لا تعرف شئ عن العلاقة الغرامية الجادة. ويعزم هو مباشرة على أن يضع الخطط المحكمة لتحقيق غزوه لها. ومن الواضح منذ البداية أن متعة جوهانس كانت أساسا هى فى مجرد التوقع. وهو يكتب لنفسه: «إن اللحظة كل شئ» ولهذا السبب نفسه فإنه لا يمسك بها مباشرة خوفا من أن يفقد كل اهتمامه بعد هذا. وكان هذا يتطلب منه أن يبقى دائما على مبعدة من الفتاة وعلى مسافة تسمح له بالتصرف فى العلاقة وإن تمكنه فى نفس الوقت من تذوق ما يحققه

من تقدم بأن يضع نفسه موضع المراقب له. ولهذا فإنه يشكل عواطفه وكأنه يصنع عملا فنيا ويتخذ لذلك خطوات محسوبة كأن يدخل معها فى تجربة خطوية ثم يقدم على فسخ الخطوبة فى اللحظة المناسبة ليعيدها من جديد ويكتب فى مذكراته مشيدا بنجاحه: « كم كانت مثيرة لى هذه العاطفية العميقة. فكل شئ فى حركة مستمرة وأنا أجد نفسى فى هذه العواصف العنيفة على وجه التحديد فى معدنى الصحيح(٧)». وفى بداية تجربة الأغواء يشكر جوهانز الطبيعة مهللا لإهدائها إياه تلك الهدية النادرة التى هى جمالها، كما يشكر الأفراد من البشر الذين احتفظوا بها بريئة غير ذات خبرة. ويقول «إن تطورها ونموها كان من عملى انا وسرعان ما سوف انعم بمكافأتى عن ذلك. ولكم جمعت فى هذه اللحظة الواحدة والتى أصبحت تقترب الآن. واللعنة إذا فشلت. ولكنه لا يفشل وفى اليوم التالى يكتب فى مذكراته سؤالا متوجعا: « لم لا تطول مثل هذه الليلة» ولكن الجمالى المجرب مثل جوهانز يعرف أن اللحظة لا يمكن لها أن تدوم. ولذلك يواصل كلامه «ولكنها مع ذلك قد مرت الآن وأملى أن لا آراها مرة أخرى أبدا(٨)»

ولاشك من هذا أن الطابع الزمانى للمرحلتين الجماليتين قد أصبح واضحا تماما فى اتجاههما إلى اللحظة . فالجمالى المباشر فى جوهر موقفه يعتبر غافلا ناسيا للحظة. فلا تستطيع أن تقول أن مثل هذا الشخص يعيش فى اللحظة لأن اللحظة نفسها كانت فى هذه المرحلة لم تبزغ أو تحن بعد. فالمرحلة المباشرة هى مرحلة قبل الزمن وعندما يمتلك الجمالى التأمل يقوم فى نفسه حس يائس موجع مع فوران اللحظة واهتياجها وهى لذلك تصبح معلقة فى المستقبل . «فالجمالى المتأمل» يعيش متجها إلى اللحظة. ولكن مرتبة الجمالى العليا ليست هى مع ذلك فى الوصول إلى اللحظة. فعلى الرغم من أن الجمالى لا يكاد يقر بذلك فإن اللحظة تبدو له فارغة تماما وبلا معنى فيها. فهى تظل مثيرة فقط طالما أنه مازال يقاربها.

وأغلب الأمر أن الموت المتفق مع المرحلة الجمالية قد أشير إليه فيما سبق من حديث. فسواء كان ذلك بالنسبة للمرحلة الجمالية المباشرة أو التأملية فإن المرء أساسا غير قادر على الموت. وفى مقال ملئ بالحيوية بعنوان «أشقى إنسان» يحكى فيكتور أرميتا أن فى مكان ما فى انجلترا يوجد قبر عليه شاهد فقط نقش يقول « أشقى انسان» دون أن يذكر له اسما. ويتعجب فيكتور لم كان القبر فارغا ولم قد يهتم أحد لينظر فيما داخل القبر. ويقرر فيكتور أن ما يميز أشقى انسان ليس هو العذاب الذى قاده بالضرورة إلى الموت بل هو نوع آخر من العذاب الناتج على وجه التحديد بأنه كان عاجزا عن الموت. فاشقى انسان لا يقدر على الموت لسبب هو بالذات أنه قد أوقف الزمن وأصبح يوجد خارجا عن كل أبعاده. فهو بمعنى مالا يستطيع أن يموت لأنه فى الحقيقة لم يحب

وبمعنى آخر فإنه لا يستطيع أن يحيا لأنه قد مات بالفعل. وهو لا يستطيع أن يحب لأن الحب دائما في الحاضر وليس له حاضر أو مستقبل أو ماضي .. فليس لديه زمن لأي شئ وليس ذلك لأن وقته مشغول بشئ آخر بل لأنه ليس لديه زمن على الاطلاق . وهو عاجز لا لأنه لا طاقة لديه بل لأن طاقته نفسها هي التي تجعله عاجزا(٩).

فإذا لم يكن للمرء زمن على الاطلاق فلابد أن يكون إذن بلا أمل تماما. فإذا لم يكن هناك مستقبل حقيقي فليس هناك ما يأمل فيه المرء. والمصطلح الذي يستخدمه كيركجارد لهذه الحاله هو اليأس أو باللاتيانية Despair التي تعني بلا أمل.

ويعطي كيركجارد في كتاباته المكتوبة بأسماء مستعارة مكانا بارزا للتعبير عن اليأس وفي كتابه المعنون «المرض حتى الموت» وهو كتاب كتبه المضاد للكليماكس (الذي هو على العكس من غير المؤمن كليماكس، مؤمن مسيحي) «ونشره س. كيركجارد وقد تضمن الكتاب تحليلا أصبح شهيرا لليأس. ومن هذا التحليل نعرف أن الشخص الجمالي في حالة يأس وأن يأسه هو في «إرادته أن لا يكون نفسه». وهذا هو المرض حتى الموت لأنه مرض يختلف عن أي مرض من أمراض الفانين التي تنتهي بالموت لأن هذا موت ينشد نهاية لنفسه في الموت الذي لا يستطيع أن يحققه. ويعلن المسيحي أنتي كليماكس أن المسيحي يعلم أن هذا المرض بالذات أكثر فظاعة من الموت نفسه(١٠)· فاليأس إذن هو هذا الذي تحدثنا عنه قبل ذلك تحت اسم الحزن المرتبط بالموت. وهو محاولة أن يحيا المرء على نحو ليس حياة في الحقيقة لأنها محاولة لبلوغ حالة الموت حيا.

وليس المسيحيون فقط هم الذين يفهمون اليأس على هذا النحو. فالقاضي وليم هو النموذج الأعلى للخلقي عند كيركجارد يقرر مباشرة ، إن كل نظرة جمالية للحياة هي في حالة يأس. وكل من يحيا حياة جمالية هو في يأس سواء عرف ذلك أم لم يعرف(١١).

وكان لابد له أن يؤيد بحماس عبارة المضاد لكليماكس حيث يقول أن الشباب الذي يعيش دون وعي في جماله هو في حالة يأس، «فاعز وأحب مكان ليقطنه اليأس هو في عز قلب السعادة المباشرة». وبينما يطرح القاضي نظرته حول سبب أن الحياة الجمالية تقود بالضرورة لليأس تتبدى لنا ملامح المرحلة الخلقية. فهو يعلن مؤكدا «أن كل من يقول أنه يريد أن يتمتع بالحياة فإنه يفترض شرطا لذلك حالة، إما أنها تقع خارج الفرد أو أنها بداخله على نحو لا تكون فيه مفترضه بالفرد نفسه»(١٢). وتأتي الصعوبة هنا من أن الفرد لا يكون متحكما في حياته ولكنه يكون معتمدا على الظروف العارضة لتمده بما ينشده من متعة. وحتى لو كانت الظروف العارضة مواتية فإن الموقف مع ذلك لا يتحسن لأن المتعة التي يجدها الجمالي قد جاءته بالصدفة وليس بقرار من الشخص

نفسه. فالشخص الجمالى عندما يعلق اللحظة فإنه أيضا يعلق* القرار والاختيار. فإذا كان جوهر الموقف الخلقى هى «إما/أو Either, Or**»، أى الامساك بهذا الاختيار أو ذاك فإن جوهر الموقف الجمالى هى لا هذا ولا ذاك أى تجنب الاختيار أساسا.

والتصميم والقرار هو ما يضعه القاضى فى المركز من الحياة بل إنه يكاد يساوى بين القرار والحياة فهو يقول: « أريد أن أقول أنه فى الاختيار وإتخاذ القرار ليس الأمر المهم هو أمر إختيار الأمر الصحيح بل هو أمر الطاقة والجدية والانفعال أو العاطفة التى بها يختار المرء(١٤)». ولكن فى نفس الوقت ليس هناك معنى للحديث عن قرار أو اختيار إذا لم يكن هناك شئ يختار. ولا شك أن القاضى على وعى تام بذلك: ولكنه مع ذلك يقول « ولكن ماذا هذا الذى اختاره؟ هل هو هذا الشئ أو ذاك. لا، فأنا اختار اختيارا مطلقا وكون اختيارى مطلقا يعبر عنه بحقيقه أننى لم اختار أن أخذ هذا أو ذاك. ولكنى اخترت المطلق فماذا هوالمطلق؟ انه ذاتى فى سريان شرعيتها الخالدة». وبادخال القاضى مفهوم الخلود فى حديثه فقد نفهم من ذلك أن القاضى يشير هنا إلى نوع من الروح الخالدة التى تقوم مستقلة عما نقرره سواء اخترناه أم لا. ولكن هذا لا يصح أن يقوم لاننا بذلك نقع من جديد فى حدود المرحلة الجمالية. فهذا يعنى الاعتماد على شئ لم نقرر نحن أنفسنا أن نختاره أو أن نكونه. ويواصل القاضى حديثه قائلا: ولكن ماذا إذن هى تلك الذات الخاصة بى. فإذا كان على أن أعرّفها فإن أجابتى المباشرة أن أقول: «أنها أكثر الأشياء تجريدا ومع ذلك فإنها أكثرها عينية إنها الحرية(١٥)».

فأن أختار نفسى فى سريان شرعيتها الخالدة فإن هذا يعنى بعبارة أخرى أن أختار حريتى، أى اننى مسؤول عن كل ماهو أنا. ونرى القاضى حريصا مع ذلك على أن يقول:«إننى لم أخلق نفسى ولكنى اخترت ذاتى(١٦)». وفى اختيار المرء لذاته فإن الفرد يصبح واعيا بنفسه على أنه هذا الفرد المحدد بالذات بما له من مواهب واستعدادات وغرائز وعواطف والذى قد تأثر بكل هذه الظروف المحددة التى أحاطت به، وعلى أنه نتيجة لبيئة محددة. ولكن مع وعيه بذاته على هذا النحو فإنه يتحمل المسؤولية عن كل هذا(١٧). وقد يستطيع القارئ أن يتبين فى هذه الملاحظة التى يبديها القاضى نفس طابع الوجود الذى أسماه هيدجر «وقائعية» Facticity وسماه سارتر «الماهية».

---

* يعلق بالمعنى الفلسفى أى يبقها غير نافذة أو محققة (المترجم).

* Eilhcr/or وهو عنوان كتاب هام لكير كجارد.

والقاضى بذلك يتحدث حديثا له الطابع الزمانى وهذا يعنى أن القاضى ويليام قد حول اللحظة التى يغفلها الشخص الجمالى المباشر والتى يتوقعها الشخص الجمالى التأملى، وجعلها تصبح اللحظة الحاضرة. أما الشخص الخلقى فإنه يحيا فى اللحظة وعن طريق توجه لنظرة «إما هذا أو ذاك» فإن المستقبل يصبح محمولا على حاضر المرء وبناء على تقرير الفرد لمسؤوليته فإنه يقرر وقائعيته كما أنه يصنع لنفسه الماضى أيضا. وهكذا يصبح الماضى والحاضر والمستقبل جميعا وفى نفس الوقت متضمنين فى اللحظة. ولهذا يتحدث القاضى عما يسميه سريان «الشرعية الخالدة» للذات. وينسب القاضى الاسبقية لذلك للمرحلة الخلقية وارتفاعها على المرحلة الجمالية ولكن ليس ذلك لما يتوقعه الشخص الجمالى. بل لما يؤكده القاضى بان مثل هذه المتعة لا توجد إلا فى المرحلة الخلقية ولايمكن أن تتصل وتدوم إلا فيها وهو الأمر الأهم ولهذا فإن الشخص الخلقى يستنقذ من اليأس الذى يصيب الشخص فى المرحلة الجمالية. فماذا يعنى هذا إذن بالنسبة للموت؟ فهل هذا يعنى أن الشخص الخلقى قادر على الموت على حين أن الجمالى غير قادر على ذلك؟ وهل المرحلة الخلقية قد خلصت من المرض حتى الموت؟ يجيب المضاد لكليماكس عن ذلك بالنفى. فهو يرى أن هناك نوع من اليأس لا يستطيع أن يهرب منه الشخص الخلقى: فإذا كان الشخص الجمالى ييأس من إرادة أن لا يكون نفسه فإن الشخص الخلقى ييأس من إرادة أن يكون نفسه. ونستطيع أن نزيد ذلك وضوحا بأن ننظر بمزيد من التعمق فى حديث المضاد للكليماكس فى كتاب «المرض حتى الموت».

ففى فقرة قد تعد أكثر فقرات كتابات كيركجارد صعوبة نجد أن هذا الآنتى كليماكس يحاول أن يعرف الذات، وهو تعريف أكثر تعقيدا ودقة من تعريف القاضى ويليام، ولحسن الحظ ليس علينا أن نستفيض هنا فى شرح هذه الفقرة(وهناك تفسير دقيق وواضح لها فى كتاب مارك تايلور Mark Taylor المعنون «الأسماء المستعارة فى أعمال كيركجارد (ص ٨٧ وما بعدها) ولكن علينا على الأقل أن نعيد ماجاء فى هذه الفقرة فى إطار مناقشتنا السابقة وخاصة فيما يتعلق بنظرة هيدجر إلى الموت وإلى الذات. فالعامل الأساسى والحاسم فى تركيب الذات للمضاد لكليماكس هو فى العلاقة بين ماهو واقعى قائم فى الذات وماهو ممكن. ويستخدم هذا الآنتى كليماكس فى ذلك عبارة محيرة لوصف ذلك: فهو يقول: «إن الذات ليست هى هذه العلاقة بل هى فى حقيقة أن هذه العلاقة هى التى تربطها بذاتها نفسها». فالعلاقة ليست مجرد وضع سلبى مصنوع من مجرد حدودها بل هى حال إيجابى وفعل تلقائى يمسك بالحدود الداخله فى العلاقة. فالمقعد فى علاقة مع المائدة طالما هو موضوع قائما بجوارها. ولكن فى هذه الحاله فليست العلاقة هى التى تصنع الاتصال بل هو حد

ثالث كأن يكون المراقب. أما فى حالة الكلام عن الذات فإن العلاقة هى التى تصنع الاتصال. وهذا يعنى أن الذات ليست ماهو واقعى فيها ولا ماهو ممكن ولا أنها تقع بين الواقعى والمستقبل. بل أنها الذات هى التى تقوم بفعل إيجابى تربط فيه الواقعى بالممكن دون أن تكون أو تصبح أى منهما.

وعلينا أن نتذكر أن القاضى وليم قد أكد على حقيقة أن الذات تختار نفسها ولكنها لا تصنع ذاتها. ويتفق مع هذا الآنتى كليماكس (المضاد لكليماكس). فهو يرى أنه على الرغم من أن الذات هى مصدر نشاطها فى استبقاء الارتباط بين الواقعى والممكن إلا أنها ليست مصدرا لنفسها هى. « فمثل هذه العلاقة التى تربط نفسها مع ذاتها (أى مع ذات) لابد أن لا تكون قد أنشأت نفسها أو قد أنشأها عامل غيرها. ويحرص الانتى كليماكس الذى هو واضح فى اتجاهه المسيحى على إنه يستبعد تماما إمكانية أن تكون الذات قد أنشأت نفسها ولكنه يقول «أنها فى علاقتها مع ذاتها فإنها تكون فى نفس الوقت مع العامل الذى انشأ تركيبها(١٨)».

ولقد سبق لنا أن لاحظنا أن نوع اليأس الذى يقع فيه الشخص الخلقى هو هذا الذى وصفه المضاد لكليماكس على أنه «تقبل وإرادة أن يكون المرء نفسه» وفى ضوء الملاحظات الأخيرة فاننا نستطيع أن نرى أن هذا النوع قد يتخذ صورا عديدة مختلفة. فعندما «يختار المرء نفسه اختياراً مطلقاً» على حد تعبير القاضى وليم فى وصف الموقف الخلقى فقد يختار المرء أن يكون ماهو عليه فى الواقع (أى على أنه الثمرة المحدودة لبيئة محددة) وهذا يعنى بالطبع أن يختار ماهو عليه بالفعل أى أنه يختار الماضى. ولكن من ناحية أخرى فقد يريد المرء أن يكون ماهو من الممكن أن يكونه وذلك باختيار إمكانياته. ولكن كل من هذه الاختيارات تتعارض جوهريا مع تركيب الذات. فإرادة الحياة فى المستقبل أو الحياة فى الماضى هى جوهر اليأس. أما إرادة وتقبل أن يكون المرء مرتبطا بالماضى وبالمستقبل على أنه أمر من خصوصياته ففى هذا يكون استئصال اليأس.

ولكن هناك نوع أعمق وأكثر رعبا من أنواع «المرض حتى الموت» وهو اختيار أن يكون المرء «القوة نفسها» التى تنشىء الذات. فلو أستطعنا هنا أن نسترجع لبرهة مصطلحات هيدجر فإننا نستطيع أن نقول أن الذات ترتبط حينئذ بماضيها وبمستقبلها فى الحال الوجودى الذى أسماه هيدجر Geworfenheit(أى الإلقاء). فكما يقول هيدجر فإن الدازاين يكتشف أنه مُلقى عن طريق أحواله الذهنية التى هى دائما من خصوصياته وإن كان لم يختارها حقا. فإذا ما تعمقنا فى تفكير هيدجر فإننا نرى أن الدازاين لم يكن هو الذى يلقى بنفسه بل هو وجود الدازاين الذى ألقى بالدازاين فى الزمن. وكذلك الأمر إذن مع الآنتى كليماكس فعندما تدرك الذات أنها قد انشأت بقوة غير نفسها وانها مركبة على نحو لا تستطيع معه أبدا أن تختار ماهى أو ماهى فى الإمكان، فإنها لا تستطيع

إذن أن تكون ذاتا، فهى لا تستطيع إلا أن تستجيب فى اليأس من «التحدى» ومن إرادة أن تنشىء ذاتها. وفى هذه الحالة يريد الشخص أن ينتزع ذاته من القوة التى أنشأته ولكنه مع كل يأسه فإن هذا مالا يستطيع فعله رغم كل جهود يأسه، وتظل تلك القوة أقوى منه وترغمه على أن يكون الذات التى لايريد أن يكونها،(١٩). والسبب فى أن هذه الصورة من اليأس هى أكثر صور اليأس رعبا هى أن لأن إرادة أن يكون المرء ذاته لايمكن أن تتحقق إلا بتحدى القوة التى أنشأته، وعلى هذا فهى إرادة إلا يكون المرء نفسه. وهى إذن التناقض فى أعمق صوره. وهى التطلع الشديد والتشوق لموت الذات التى هى المرء ولكنه تطلع وتشوق لايمكن إلا أن يفشل.

ولقد قلنا أن ماهية المرحلة الخلقية هى بالطبع الاختيار الحر، وإذا كانت المرحلة الخلقية أعلى من المرحلة الجمالية، فذلك لأنها على نحو قاطع تعلى الحياة لا نحو لحظة زائلة بل فى اللحظة التى لها طابع الحاضر الخالد. ولكن هذا الحاضر الخالد يحمل فى ذاته طابع المعاناة لماهو أعمق نوع ممكن من اليأس. وهو إذن الحزن بأشد أنواعه : أى الرغبة فى الوجود فى صورة عدم الوجود. ولكن هذا لا يعنى أن المرحلة التالية أى الدينية ستذهب بالمرحلة الخلقية. فكما أن المرحلة الخلقية تستوعب الجمالية فى ذاتها فكذلك أن المرحلة الدينية تستوعب الخلقية بداخلها وذلك مع المرحلة الجمالية. فالذى يحدث هو أن المرحلة الدينية تستوعب اليأس أو الحزن الذى عرفته المرحلة الخلقية فى ذاتها عن طريق حرية أكبر. ويصبح سؤالنا الآن هل للمرحلة الدينية أن تكون قادرة على أن تهب الموت الحقيقى؟.

ويعهد كيركجارد بوصف المرحلتين التاليتين للمرحلة الدينية (أ)، (ب) إلى جوهانس كليماكس Johannes Climacus الذى «لا يزعم لنفسه أنه مسيحى» ولكنه يقنع بدلا من ذلك بأن يصف نفسه على أنه « مشتغل بالفكاهة فى عمل حر» وكأنما هو يريد أن يذكرنا أننا معه مازلنا نعامل على نحو غير مباشر حتى فى نقاشنا للمرحلتين الدينيتين (أ)، (ب) .

وفى كتابه قصاصات فلسفية Philosophical Fragments يضع كليماكس لنفسه مهمة الإجابة على السؤال التالى: إلى أى حد يمكن للحقيقة أن تُعلَم أو أن تتعلم؟ وقد يبدو بداية أن ليس هناك مشكلة فى افتراض أن الحق Truth متاح تماما للباحث. ولكن ليس كذلك هو الأمر بالنسبة لكليماكس.

وهو يورد كحجة لموقفه عبارة سقراط المشاكسة فى المحاورة الأفلاطونية Meno التى يقول فيها: إذا كنا لا نعرف الحق فإننا لا نعرف ما نبحث عنه فى مبحثنا حوله. وقد أفضى ذلك بسقراط لأن يطرح اعتقاده الشهير عن التذكر الذى يقول إن الحق قد عرف منذ الأزل فى الروح

قبل الموت ولكنه على نحو ما قد نسى أو نُحىّ جانبا بتجربة الميلاد. وهذا المفهوم للحق يعطى للاستاذ المدرس دورا خاصا مميزا. فالمدرس لا يمتلك الحق على نحو يمكنه معه أن يعطيه للدارس التلميذ. فما دام الدارس قد عرف الحق قبلا، فلا يستطيع المدرس إلا أن يوفر الفرصة للدارس لأن يتذكره. وهذا يضع المدرس فى موضع «القابلة» من حيث أن المدرس لا يستطيع إلا أن يساعد الدارس فى أن يمتلك ماكان متحملا حاملا له. ولكن هذا يضع المدرس فى موقف مقابل فى علاقة متبادلة مع الدارس حيث أن على المدرس أن تتاح له فرصة التذكر للحق وأن يقدم التلميذ له مثل هذه الفرصة.

وعلى هذا فهناك استثارة للخلود فى صلب الوجود قد تم إدخالها على نحو يجعلها تختلف جوهريا عن تلك الشرعية المستمرة التى عرفناها فى المرحلة الخلقية. ويكتب كليماكس عن ذلك قائلا: «إن وجهة النظر السقراطية تجعل كل فرد مركزا لنفسه ويتركز حوله العالم كله لأن معرفته بنفسه هى معرفة بالرب(٢٠). وليس لدى سقراط أى ذرة من الاتجاه إلى يأس التحدى أى نحو إرادة أن يصبح المرء تلك القوة التى أنشأته. فهناك لدى سقراط اتزان ورباطة جأش وخاصية نادرة منفردة فى السماح للخالدبالظهور فى الوجود التاريخى. ولقد سبق لنا أن رأينا أن هذا المفهوم للحق قد مكنه أن يواجه موته بروح عالية من الفكاهة مع التعاطف الكامل مع أصدقائه والثقة بأن الحق الذى عاش من أجله لن يمسه هذا الموت فى شئ.

ويعتبر كليماكس أن سقراط هو النموذج المثالى للمرحلة الدينية (أ). فهو يمتلك بالكامل كل خصائص هذه المرحلة. فكما أن الممثل للمرحلة الجمالية المباشرة يكون غافلا عن اللحظة وأن صاحب المرحلة الجمالية التأملية يعيش فى إتجاه اللحظة متطلعا لها، وصاحب المرحلة الخلقية يعيش فى اللحظة، فإن الوجود فى المرحلة الدينية هو وجود فوق اللحظة. فلو أتخذنا النظرة السقراطية معيارا فإن ، اللحظة تعتبر مخفية غير مميزة، فهى ليست قائمة ولم تقم ولن تأتى. ومادام الدارس نفسه هو الحق وأن اللحظة التى تتاح هى مجرد فكاهة مثل عنوان هجين لا ينتمى حقا للكتاب»(٢١)· وإذا كان حقا أن سقراط ليس فى حالة يأس وأنه لا يعانى من مرض «المرض حتى الموت» فإن سبب ذلك ليس أنه قد أستطاع أن يجعل الموت مندرجا متكاملا مع فهمه لنفسه بل لأنه قد استبعد الموت بالكامل. فإتزان سقراط ورباطة جأشة فى تجربته التاريخية ترجع أساسا لإقتناعه بالروح على أنها المالكة للحق، ولابد أن تكون خالدة كما أن الحق نفسه خالد. وفى كتابه التعقيب نجد كليماكس يلاحظ: فى المرحلة الدينية (أ) ليس هناك إشعار بنقطة بدء تاريخية. فالفرد يتبين فجأة أنه يجب أن يفترض أنه خالد. وعلى هذا فإن اللحظة بالتالى تبتلعها الأبدية(٢٢).

وفى التغلب على اليأس باستبعاد الموت يدفع المرء ثمنا باهظا جدا: ألا وهو استبعاد الذات نفسها. وسبب ذلك يعتبر واضحا بالنظر إلى ما عرفناه عن بنيان الذات. فإذا كانت الذات هى التى تختار بذاتها ربط الواقعى مع الممكن فإن ذلك يفرغ الواقعى (أو التاريخى) من كل دلالة وينتج عن ذلك إلغاء الذات.

وعلى الرغم من إعجابه الشديد بتعاليم سقراط، فإن كليماكس يعرف تماما أنه لا يستطيع التوقف عند هذه المرحلة بل عليه أن يصعد إلى المرحلة التالية، وهى مرحلة يمكن له أن يصفها، ولكنه لا يستطيع أن يبلغها. ففى المرحلة (ب) من المرحلة الدينية يتغلب المرء على اليأس ولكنه يظل مع ذلك محتفظا بما هو تاريخى بكل واقعيته بما فى ذلك حتى موت الذات. والتحرك إلى المرحلة (ب) الدينية تشكل رفضا مفاجئا لإجابة سقراط على السؤال: إلى أى حد يمكن أن يكون الحق موضع تعلم؟ ولهذا يسألنا كليماكس: فلنفرض أن الأمر على عكس ذلك. فلنفرض أننا لا نملك الحق بالفعل داخلنا، فإذا رفضنا الفهم السقراطى للحق، فإن الباحث عنه سيظل مجردا خاليا من معرفة الحق حتى اللحظة التى يتعلمه فيها. بل إنه لا يمكن أن يمتلك الحق حتى فى صورة الجهل به. ففى هذه الحالة تكون اللحظة مجرد لحظة عارضة(٢٣)، وهكذا فإن دور المعلم يصبح له أهمية أعظم، إذ لابد أن لا يكون المعلم ممتلكا فقط للحق الذى يكون الدارس مخطئا فيه بل لابد أن يكون أيضا قادرا على أن يعطى الدارس كل من الحق «والظروف المواتية لتعلمه». ومادام الدارس يوجد فى نوع من الخطأ يستبعد كل أثر للحق، فإنه لا يمكن إذن أن يكون باحثا عنه، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون على وعى بأنه على خطأ. ولهذا فإن المدرس لا يستطيع حينئذ إلا أن يحول الدارس إلى «مخلوق جديد». ولكن بمثل هذا الشرط «فاننا نكون قد تجاوزنا بكثير الوظائف المألوفة للمدرس». فمثل هذا المدرس لا يمكن أن يكون إلا الرب نفسه، ولا يكون الدارس المتعلم إلا تلميذا تابعا. وعلاوة على ذلك، فإن الحق الذى يطرحه المدرس واهبا إياه لا يمكن أن يكون شيئا يمكن للدارس أن يتذكره ولكنه لا يمكن أن يكون إلا شيئا يعلمه الدارس لأول مرة. فحيث أنه لا يتأتى إلا مع تحول التلميذ إلى مخلوق جديد فإن لحظة الزمن التى يحدث فيها هذا ستكون ذات أكبر دلالة ممكنة لأنها ستكون اللحظة التى يدخل فيها الخالد إلى التاريخ.

وعند ذاك يتساءل كليماكس: ولكن لم يهتم الرب بالتلميذ؟ فلقد كان واضحا أن علاقة سقراط مع المتعلم كانت علاقة متبادلة وأنه كان يتعلم بقدر ما يعلم.«ولكن الرب لا يحتاج إلى تلميذ لمعاونته أن يفهم نفسه كما أنه غير محدد بأى ظروف وعلى ذلك فالدلالة إذن قائمة فى اللحظة والظروف وفى العزم والإرادة التى قررت». فالرب لا يحتاج إلى الدارس كما لا يحتاج للحظة. فإذا

أراد الرب أن يفعل ويجلب التلميذ إلى الحق، فلابد أن يكون ذلك كما يقرر كليماكس، أى بسبب أن الرب يحب التلميذ التابع. ولكنه حب خالد ليس هناك أى شئ خارجى يمكن أن يبرره أو أن يكون مناسبة له. فاللحظة قد تظهر إذن عندما يحدث أن يصبح العزم والإرادة فى علاقة مع مناسبة لايمكن قياسها(أو الإحاطة بها)(٢٤).

ولكن هناك صعوبة أخرى تنشأ بعد ذلك فليس من الكافى أن يريد الرب وأن يقرر بمشيئته الخالدة أن يحب التلميذ، إذ لابد أن يكون التلميذ محبوبا فعلا. فلابد أن يكشف الرب للتلميذ عن إرادته وعزمه. ولكن كيف يتم ذلك؟ فإما أن يأخذ الرب التلميذ إلى السماء أو أن يظهر له بكامل جلاله السماوى، فإن هذا سيكون قاضيا على التلميذ حتى أن هويته التاريخية تنمحى تماما، ولايكاد يمكن أن يظل الشخص الذى يحبه الرب موجودا. وهناك حل واحد فقط وهذا ما يقرره كليماكس، إذ لابد للرب ، أن يظهر فى صورة خادم. ولكن هذا لا يكون مجرد أمر ظاهرى، فلابد أن يكون الرب هو الخادم حقا منحيا جانبا كل خصائص وصفات الألوهية. فلابد أن يكون ذلك حقا فى شكله وجسمه.وذلك لأن طبيعة الحب التى لا يسبر غورها أنها ترغب فى المساواة مع المحبوب وليس ذلك لمجرد الفكاهة، بل أن يكون ذلك بكامل الجدية والصدق. وعندما يصل كليماكس إلى هذا الاقتراح فإنه وهو غير المؤمن يتملكه الاقتراح ويصبح مأخوذا به فيقول: «انظر أين يقف الرب ؟ أين؟ هناك؟ ألست تراه ؟ إنه الرب ولكن ليس له مكان يضع فيه رأسه وليس له أن يعتمد على أى إنسان حتى لا يتسبب فى إغضابه. وبما أنه قد افرغ نفسه من الوهيته فإنه قد اتخذ كامل الهيئة البشرية بكل مالها من احتمالات إنسانية للتعرض للإصابة والجرح. فلابد له أن يعانى الجوع فى الصحراء وأن يعانى الظمأ فى وقت عذابه ولابد أن يترك للموت تماما مثل أضعف الضعفاء. فانظر إنه الإنسان(٢٥)».

ولاشك أنه من الواضح أن كليماكس قد تابع خط تفكيره حتى بلغ به مباشرة إلى المعتقد المسيحى التقليدى فى التجسد. ولكنه ظل حريصا على أن يتجنب كل إشارة لكلمات مثل «مسيحى» أو «مسيحية» بل لقد امتنع أن يستخدم اسم «يسوع» أو «المسيح»، لهذا الرب المتجسد على شكل الخادم. ولاشك أن فى هذا كله بعض الفكاهة، لهذا يقول فى «التعقيب» أنه يود أن يعطى اللغة القديمة نصيبا من الراحة. ومع هذا فلاشك أن فى كل هذا التجنب شيئا فى رأيه حول«الاتصال غير المباشر».

فالواضح أن كليماكس قد أراد لنا أن نتعرف على سمات هذه المرحلة قبل أن نطلق عليها صفة المسيحية لأن المصطلح سيعمينا دون شك عن ماقاله عن المرحلة الدينية (ب).

فالأمر الأكثر وضوحا أن الرب الخالد الذى عرفناه منذ سقراط (فى المرحلة أ) قد انمحى تماما. أما الأمر الذى ظل غير واضح تماما، فهو أن هذا الإله الخالد قد كان مقترنا دائما بما هو باطنى فينا، فابديتنا لم تختلف مطلقا عن أبدية الرب. ولكن باطنيتنا Inwardness محدودة بوضوح بفرديتنا. وبالإضافة إلى ذلك فإن مصدر سرورنا ومتعتنا أو ما يسميه كليماكس «السعادة الأبدية» هى مرة أخرى من شئ خارج عن أنفسنا. وكما نذكر فإن هذا هو النقص أو العيب الذى تبينه القاضى فى المرحلة الجمالية، ولكن هناك مع ذلك فارق بين هذا الوضع وذاك. ففى المرحلة الجمالية تكون علاقة الشخص بمصدر متعته علاقة مباشرة فليس هناك إدراج للوعى بين الذات وموضوعها. فالشابة هى نفس جمالها. وفى المرحلة الدينية (ب) فإن الموضوع الخارجى أى الحق الذى يتعلق به التلميذ هو مفارقة ظاهرة التناقض Paradox ولايمكن أن تكون العلاقة معها مباشرة ولا حتى تأملية ولكنها علاقة ديالكتيكية Dialectical. ولنتوقف قليلا عند المصطلحات: مفارقة ظاهرة التناقض، ومصطلح ديالكتيكى كما استخدمهما كاليماكس.

والمفارقة ظاهرة التناقض فى أبسط صورها تشير إلى ظهور الخالد فى الشكل التاريخى. فما هو خالد وماهو تاريخى هما حدود متناقضة ولكنهما فى لحظة واحدة على الأقل قد اجتمعا معا فى نفس الحدث. ومع ذلك فإن كليماكس لم يكن راضيا بما فيه الكفاية بمصطلح المفارقة فهو فى نظره لايمسك بكل أبعاد التناقض المتضمن فى معنى «التجسد». ولهذا فهو يفضل أن يسميها «المفارقة المطلقة» Absolute Paradox وهو يشرح نظرته على النحو التالى: فلكى يكون معلما للإنسان، يعتزم الرب أن يجعل نفسه شبيها بالإنسان الفرد حتى يستطيع أن يفهمه (الانسان) فهما كاملا. ولهذا فإن المفارقة التى نتحدث عنها تصبح أكثر رعبا، أو أن نفس المفارقة يصبح لها هذا الوجه المزدوج الذى يجعلها تصبح «المفارقة المطلقة». فهى من الناحية السلبية تكشف عدم التشابه المطلق مع الخطيئة، ومن الناحية الإيجابية تعتزم أن تخلص من عدم التشابه المطلق هذا لتقدم التشابه المطلق(٢٦). ولكن علينا أن نلاحظ بدقة أن كليماكس لم يكتف بأن يقرر فقط أن الخالد بهذا يدخل إلى التاريخ. فالخالد يدخل التاريخ لأن التلميذ المحبوب كان فى خطأ عظيم، ولكن ماهو هذا الخطأ؟ هو أنه أعتقد أنه، أى التلميذ، قد امتلك الخالد وأنه بذلك قد أعفى من التاريخ. فالخطأ هو فى أن التلميذ قد توقف عن أن يكون تاريخيا أى أنه بطلٌ بالنسبة له أن يوجد فى الزمن. ولهذا السبب فإن الخالد يتنازل عن ذاته ليعيد إلى ماهو تاريخى تكامله.

ومع ذلك فما زال ماهو أكثر من هذا، وذلك حيث تحملنا المفارقة المطلقة إلى صفتها الديالكتيكية. فإذا كان الرب يعلم أنه لا يمكن أن يكون المعلم حتى يصبح شبيها بالتلميذ، حتى

يستطيع أن يفهم التلميذ، ففى نفس الوقت فنحن لا نستطيع إذا لم يفهمنا أو يعرفنا الرب أن نرتبط ونتعلق بالمفارقة التى هى فى هذه الحالة «المفارقة المطلقة». وحيث أن هذه المفارقة المطلقة هى محض تناقض مركز فليس هناك إمكان إذن أن نرتبط بها عن طريق العقل رغم أن العقل يكون مُغْريا ولاشك أن يحل الحدود المتناقضة للمفارقة. «وعندما يشفق العقل على المفارقة ويريد أن يساعدها على التوصل إلى تفسير، فإن المفارقة لا تستسلم لهذا حتما، ولكنها تجد أن الطبيعى أن الذى يستسلم هو بالضرورة العقل، فما فائدة أن يكون لنا فلاسفة إلا لكى يجعلوا من الأشياء التى هى فوق الطبيعة أمرا تافها عاما شائعا؟(٢٧)». فإذا لم يكن فهم هذه المفارقة عن طريق العقل فكيف للمتعلم أن يصل إلى فهم هذه المفارقة؟ «الذى يحدث أنه عندما يلتقى كل من العقل والمفارقة لحسن الحظ فى «اللحظة» فإنه عند ذاك ينحى العقل نفسه جانبا وتمنح المفارقة نفسها». فالعقل والمفارقة يجتمعا معا على هذا النحو عن طريق عاطفة سعيدة سنعطيها الآن اسما، وإن كان الأمر الهام ليس هو هذا الإسم. فسوف نسمى هذه العاطفة «الإيمان». وعند ذاك يضيف كليماكس قائلا « إن الإيمان هو على وجه التحديد الحال والشرط الذى لابد أن يتلقاه التلميذ من الرب قبل أن يعرف الحق(٢٨)».

فأى نوع من الأحوال أو الشروط هو هذا الإيمان؟ إنه لابد أن يكون على نحو ديالكتيكى تماما والسبب فى ذلك أن كلا من المؤمن والمفارقة يكون وجودهما فى علاقة كل منهما بالآخر. فالإيمان يكون ممكنا فقط إذا كان هناك موضوع يليق بقدره. فإذا كان موضوع هذه العاطفة هو مجرد «واقعة تاريخية» فإن هذه العاطفة لن يعنيها حينئذ أن تعلق العقل* . ولكن من ناحية أخرى فإن العقل لن يعنيه الأمر إذا لم يكن الأمر أمر واقعة تاريخية. ولابد لذلك أن تكون الواقعة التاريخية على شكل مفارقة، وإلا فلن يكون هناك إذن إيمان. غير أن العكس سيكون إذن أكثر جذرية فإذا لم تستسلم المفارقة للإيمان، وكان العقل فقط هو موضوعها، فإنها لن تظهر على الإطلاق. وعلى هذا فلابد للإيمان والمفارقة أن يوجدا فى نفس الوقت معا. فلا نستطيع أن نفهم ـ المفارقة إلا إذا كنا نحن موضوعا لفهمها.

ولا يجب أن نفهم الطبيعة الديالكتيكية للإيمان فى حدود أن الإيمان يتخذ حقيقة ما من التاريخ ويرفعها عشوائيا إلى مرتبة المفارقة. فالذى يفكر فيه هو شئ أكثر جذرية من هذا. فخلاصة القول عنده أنه ما لم يكن لدى الذات مفارقة مقابلة لها وخارجة عنها فإنه لن يكون لها حينئذ تاريخ

---

* تعلق العقل: بمعنى To suspend بالمعني الفلسفى المنطقى.

ما، وبدون تاريخ فليس هناك ذات. ولكن من الخطأ الكبير أن نطلب المفارقة فى التاريخ، فإذا لم يكن هناك فهم ديالكتيكى للمفارقة فلن يكون هناك عندئذ تاريخ.

ويكتب كليماكس مئات من الصفحات فى كتاب «التعقيب الختامى غير العلمى» لتوضيح هذه النقطة. فهو يرى أن المعرفة العادية بالتاريخ هى فى جوهرها غير تاريخية، ويعتبر هذا حقيقة غاية فى الأهمية، وإن كانت مثيرة للتهكم والفكاهة. والسبب فى ذلك أن المرء لا يستطيع أن يمتلك أية معرفة تاريخية دون أن يفرض نوعا من التحديد النظرى المجرد على المادة التاريخية الأصلية. ولكن المادة التاريخية غير محدودة ولا نهاية لها، وعلى هذا فإن فرض أى نوع من الحد لابد أن يكون على نحو ما عشوائيا. فهو فى أفضل الأحوال يكون «مقاربة». فلا يستطيع المرء أن يبدأ فى تفحص التاريخ قبل أن يكون للمرء ـ قبل أن يبدأ ـ نوعا من هذا التحديد المقارب لما يتوقع أن يجده فى هذا الفحص(٢٩)· ولكن الأمر هنا ليس هو مجرد أن المعرفة التاريخية غير مناسبة أو كافية، أو كأن الأمر فى حاجة إلى حقائق أكثر أو إلى تخطيط أكثر شمولا، حتى يصل المرء إلى الحق فى الأمور التاريخية، فكل تفكير نظرى يحرم التاريخ من واقعيته. فهذا التفكير النظرى يغفل حقيقة وجوده الواقعى ويحيل كل شئ فيه إلى فكر. بل وماهو أسوأ من ذلك فإنه يحرم المفكر نفسه من وجوده العينى أيضا. «ولكن ماهو الفكر المجرد؟» إنه فكر بلا مفكر. فالفكر المجرد يغفل عن كل شئ إلا الفكر نفسه فلا يوجد إلا الفكر، وذلك فى وسيلته أو طريقته الخاصة. وليس معنى هذا أن الوجود خال من الفكر ولكن الفكر فى الوجود هو فى وسيلة غريبة عنه. وما يطلبه كليماكس هو نوع من التفكير يحافظ على عينيته أو طابعه التاريخى الأصيل.» فما هو التفكير العينى ؟ إنه تفكير مرتبط بمفكر وبشئ محدد هو الفكر وبوجوده يعطى المفكر الوجود فكرا وزمانا ومكانا(٣٠)».

وبعبارة أخرى فإن الحق التاريخى ليس حقا يمكن أن يتبينه المرء خارجيا فى وسيلة تاريخية موضوعية بل هو طريقة للوجود تكون تاريخية حقا. ولهذا السبب فإن الحق أو الحقيقة التاريخية هى دائما مرتبطة بوجود المفكر. فالحقيقة التاريخية هى طريق المفكر للإحتفاظ بذاتيته. وهناك يأتى تصريح كليماكس الشهير «الحق هو الذاتية*». ولكن تصريحه هذا كان موضع سوء فهم من الجميع. فالأمر الذى يغفله عادة قرائه أنه لا يعنى بالذاتية معنى سقراطيا، أى حال من الوجود محصنة غير معرضة للصيرورة التاريخية بل هو يعنى منهج فى الوجود يكون المرء فيه تاريخيا

---

* نظرا لأهمية العبارة نوردها بالأصل الانجليزى Truth is Subjectivity

غاية التاريخية. ويمكننا لهذا أن نقلب هذه الدعوى السابقة لكليماكس وأن نقول بنفس القوة أن الذاتية هي طريق الحق للمحافظة على طابعه التاريخي.

والأمر الذي يجب أن نستبقيه إذن في المركز من نظرتنا إلى تفكير كليماكس هو العلاقة الجوهرية بين الذاتية والمفارقة. «فإذا كانت الذاتية والجوانية (او الباطنية) هي الحقيقة فإن الحق يصبح موضوعيا مفارقة، وحقيقة أن الحق هو موضوعيا مفارقة يدل بدوره على أن الذاتية هي الحق»(٣١). والمفارقة في علاقتها الديالكتيكية بالإيمان هي التي تمنع العقل من ابتلاع التاريخ تماما فيه وماحيا الوجود الشخصي مع ذلك. ولقد لاحظنا فيما سبق أن جوانية أو باطنية الفرد لابد أن تكون مقابلة لباطنية التاريخ. فكما أن هناك دائما في وجود أي شيء ما يظل مقاوما للعقل، فكذلك الحال مع التاريخ. وهذا هو ما يجعل التاريخ ممكنا.

ونستطيع الآن أن نتبين طابع الزمانية الخاصة بالمرحلة (ب). فهي ليست مرحلة غافلة عن اللحظة، أو موجهة إليها، أو فيها، أو فوقها، فهي مرحلة مع اللحظة. ويصف كليماكس ماهو ذاتي حقا (أي ماهو مخلصا في علاقته مع التاريخ بأنه علاقة معاصرة* . فإن يكون المرأ مرتبطا ديالكتيكيا بالمفارقة معناه أن يوجد معها في التاريخ. فليس من المهم أنه قد مر من عام ١٨٤٣ كل هذه السنوات بين التجسد والزمن الذي يكتب فيه كليماكس فمازال ليس هناك ما يمنعه أن يكون تلميذا معاصرا للمعلم.

وقد يحق لنا الآن أن نتوقف قليلا لكي نميز بين كليماكس وبين هيدجر حول هذه المسألة. فهناك فارق واضح على أية حال بين حرف العطف«مع»لدى كل من المفكرين. «فمع» عند هيدجر تنشأ داخل وجود المرء نفسه. فلأن الوجود يمكن أن يكون «وجودا - مع» فإن ذلك ما يجعل التاريخ ممكنا. أما «مع» عند كليماكس فتنشأ وتصدر من التاريخ. ولأن التاريخ لايمكن رده إلى العقل وذلك على الأقل في واحدة من لحظاته - وهي المفارقة - فإن الوجود الشخصي يصبح ممكنا. وعند هيدجر فإن وجودي نفسه هو المتعالي على تجربتي أما لدى كليماكس فإن المفارقة هي المتعالية. وقد انتهى الأمر بهيدجر أن توصل إلى القول بتعالٍ للذات افرغ الموت من قوته. أما كليماكس فقد حافظ على تعالي الآخر التاريخي وبذلك ترك الذات معرضة تماما للموت.

ولكن أين إذن موضع الموت في المرحلة (ب) ؟ فقد عرفنا أن اليأس في المرحلة (أ) أو المرض حتى الموت يمكن التغلب عليه باستبعاد الموت. والسؤال الآن: هل يستطيع كليماكس أن

---

* Contemporaneity

يبين كيف يمكن للمرء أن يُشفى من اليأس دون أن تبتلعه الأبدية .ولقد بين هو بالفعل فيما سبق أن الرب عندما طرح جانبا ألوهيته ليأخذ هيئة الخادم،فإنه قد أصبح معرضا لمعاناة كل أنواع العذاب والألم التى تعرض للإنسان،بما فى ذلك الموت. والتعبير الشائع لدى كيركجارد للدلالة على هذه الحالة من أحوال الوجود هو الصيرورة.

والذاتية والباطنية تعتبر فى جوهرها مرادفة للصيرورة، فأن يكون المفكر مفكرا ذاتيا يعنى أن عليه أن يستغرق كاملا فى عملية الصيرورة التاريخية التى لا تنتهى. «فعلى حين أن التفكير الموضوعى يترجم كل شئ إلى نتائج ويساعد البشرية على الغش بأن تنقل هذه النتائج وتكرر ترددها عن ظهر قلب، أما التفكير الذاتى فإنه يضع كل شئ فى سياق العملية ويحذف النتائج. وذلك لأن من يملك الطريق يكون له هذا، ومن ناحية أخرى، لأنه كفرد موجود فإنه فى عملية دائمة لأن يوجد وهو ما ينطبق على كل موجود إنسانى، لم يستسلم لخداعات التفكير الموضوعى المجـــرد»(٣٢) · ويضيف كليماكس فيما بعد «أن الصيرورة التى لا تتوقف تولد عدم يقينية الحياة الأرضيـة حيث كل شئ غير مؤكـد(٣٣)». ولقد بدأنا هذه المناقشة لكيركجارد باقتباسات من كليماكس تصف عدم يقينية الموت. وعدم اليقينية هذه (أى عدم معرفة متى يحين) هى ما تضمن حقيقة أن يظل الوجود الإنسانى فى حالة الصيرورة.

وعلى هذا فالموت بالنسبة لكليماكس ليس هو كالموت بالنسبة لهيدجر أى سمة من سمات تركيب الوجود. فعنده على العكس أن الموت شئ لا يمكن تجنبه من حيث أننا أشخاص تاريخيين حقا. ولهذا السبب فإنه ليس حيلة أو خدعة قاسية من الطبيعة ولاهو شئ مفروض غير عادل من القدر. فليس هناك أى شر فى الموت.وفى الحقيقة ليس هناك شئ نهائى يمكن أن يقال عن الموت لأن الموت هو فى نهاية الأمر مجرد حدث فى تيار «الصيرورة الذى لا يتوقف». ولهذا يكتب الآنتى كليماكس (المضاد لكليماكس):

«الموت هو النهاية لكل شئ من الناحية الإنسانية فهناك ثمة أمل فقط طالما أن هناك حياة. ولكن الموت كما تفهمه المسيحية ليس بأى حال النهاية لكل شئ، لأنه ليس إلا حدث صغير داخل هذا الكل الذى هو بالكامل حياة خالدة. ولهذا ترى المسيحية أن فى الموت قدر أكبر، لا نهاية له، من الأمل يفوق ماهو فى الحياة الإنسانية حتى وإن لم يكن هناك إلا الحياة فقط بل وإن كانت وافرة الصحة والعافية(٣٤)».

فالموت إذن ليس الأمر الأخير لأننا نستطيع أن نذهب إلى ما ورائه وإذا كنا فى نفس الوقت لسنا خالدين فى حدود ما يقوله سقراط فما هو إذن معنى أن نذهب إلى ما وراء الموت وأن

نظل مع ذلك فانين؟. وبعبارة أخرى كيف لكليماكس أو للمضاد للكليماكس أو لأى مؤلف آخر من مؤلفى كيركجارد بل وكيف لكيركجارد نفسه أن يعتزم إثبات اتصال الحياة فى الموت ذاته ؟

فلنتذكر أن السؤال الأول الذى وضعناه للكليماكس كان يتعلق بملاحظته أنه على الرغم من أن الموت يتعلق بمجموع حياة المرء فإنه مع ذلك لم يستطع أن يفهمه بل وماهو أهم - لم يستطع أن يحقق هذه المهمة من الفهم «وجوديا». ولم يبين كليماكس أبدا كيف لنا أن نحقق هذه المهمة. وعدم وجود مثل هذه المناقشة لدى كيركجارد كانت سببا دفع الكثير من دارسى تفكيره إلى إتهامه بتشويه المسيحية تشويها كبيرا. فقد رفع من شأن الصلب بالتأكيد على موت الرب المتجسد فى التاريخ ولكنه أغفل تماما أى استثارة عاطفية للقيامه على أنها الأساس الأخير الصلب للأمل المسيحى.

وقد يكون هذا صحيحا فى حدود منظور لاهوتى ضيق. ولكن مثل هؤلاء القراء قد قرأوا كيركجارد قراءة مباشرة . ولذلك لم يلتفتوا إلى الإيحاءات الثرية التى تكمن فى منهج كيركجارد اللامباشر. بل إنهم لم ينتبهوا إلى أن المرحلة الدينية (ب) هى أيضا ابتداع باسم مستعار وأنها مازالت مغطاة بنكاهة غير المؤمن. فهناك بعبارة أخرى مرحلة فيما وراء المرحلة (ب). وهى مرحلة لم يصفها كير كجارد حقا على الإطلاق. ولكنه بدلا من ذلك قد عاشها. ماهى إذن هذه المرحلة الأخيرة؟ فهذا ما يمكن لنا الآن أن نتبينه مع ذلك بالاستماع إلى الإشارات المفتاحية التى تركها كليماكس، فقد كتب كليماكس: « إن الفارق بين التفكير الذاتى والتفكير الموضوعى لابد أن يعبر عن نفسه فى الصيغة الخطابية الملائمة لكل منهما. وهذا يعنى أن المفكر الذاتى سوف يوجه انتباهه من البداية إلى أن شروط هذه الصورة لابد أن تجسد فنيا قدرا كافيا من التأمل مثل هذا الذى يكون للمفكر نفسه عندما يوجد فى فكره(٣٥)». فالموضوعية والذاتية ليست مجرد أحوال يمكن للفرد أن يختار بينهما شخصيا لوجوده ، فهما صور وأشكال من التخاطب COMMUNICATION. فأن يكون المرء ذاتيا أو موضوعيا يعنى أنه يجلب فى نفس الوقت حال هذا التفكير إلى مستوى التعبير. وينظر كليماكس إلى هذه الحدود (التفكير والتعبير) فى اقتران تام بينهما حتى أنه يتكلم فى تعبيره الذى درج عليه« الوجود - الخطاب» EXISTENCE - COMMUNNICATION.

وأحد الفوارق بين هذين النمطين هو أن التفكير الذاتى يعبر عن نفسه دائما بشكل غير مباشر على حين أن التفكير الموضوعى يعبر تعبيرا مباشرا.

«ونظرا لأن الفرد الدينى يكون هو نفسه دائما فى عملية من الصيرورة داخليا، أى مستغرقا فى داخليته، فإنه لذلك لا يستطيع أن يستخدم التعبير المباشر، فالحركة فى داخله هى على

وجه التحديد على العكس تماما من الحركة التى يفترضها التعبير المباشر. فالتعبير المباشر يفترض اليقينية ولكن التيقن مستحيل لمن يكون فى عملية الصيرورة وأى مشابهة لليقين هى بالنسبة لمثل هذا الفرد نوع من الخداع(٣٦)». فالفارق إذن لا علاقة له بمضمون الخطاب أو التعبير. «فنبرة التأكيد فى التعبير الموضوعى تقع على «ما يقال» بينما تقع فى الذاتى على «كيف يقال». ويؤكد كليماكس على هذا بكل وضوح. وعلى هذا فإن كون المسيحية حق أو زيف هو أمر خارج عن الموضوع بل أنه فى الحقيقة أمر لا يمكن اثباته ولو بأى قدر ضئيل. فالمسيحية إما أن تكون تعبير وجودى ذاتى* وإما أنها لاشئ على الأطلاق. ولهذا يصرح كليماكس بأسلوب موضوعى «ليس للمسيحية وجود على الإطلاق(٣٧)».

وكون أن الذاتية تعبر عن نفسها من خلال «كيف» وليس من خلال «ماذا» يعنى أنها مهتمة أساسا بامتلاك خطابها من جانب المستمع - وحيث أن التفكير الموضوعى لا ينشغل على الإطلاق بالذاتية «فهو إذن غير واعى إلا بنفسه وهو لهذا لا يعتبر، بالمعنى الدقيق للكلمة، نوعا من التعبير أو المخاطبة على الإطلاق وعلى الأقل ليس تعبيراً فنيا حيث أن التعبير الفنى يتطلب دائما نوعا من الانعكاس داخل المتلقى وقدراً من الوعى بصورة التعبير أو الخطاب من حيث علاقته باحتمال وإمكانية الفهم لدى المتلقى(٣٨)».

فالمفكر الموضوعى هو إذن غافل تماما عن المستمع، بل فى الحقيقة أن الهدف الأسمى فى الفهم عند هذا المفكر أن لا يكون متعلقا بواقع المفكر على الإطلاق. وعلى العكس من ذلك فإن كليماكس يصف المفكر الذاتى على النحو التالى: «إن المؤمن هو شخص لاحد لاهتمامه بحقيقة وواقع الآخر. وهذا معيار حاسم للإيمان وليس الموضوع مجرد مسألة فضول بسيط، بل هو اعتماد مطلق على موضوع الإيمان»(٣٩).

وبعبارة أخرى فأن يكون المرء مرتبطا خلال الإيمان بالمفارقة يعنى أن يكون فى غاية الاهتمام بالوجود الشخصى للمستمع لخطاب وجودى Existenc Communication.

وهذا الاهتمام بالآخر ليس شيئا يستطيع المرء أن يحققه بداخليته، بل هو فى الحقيقة داخليته نفسها. وإذا لم يكن من الممكن التعبير عن أو نقل الداخلية، فإنها لا تعتبر إذن داخلية أو جوانية.

---

* Subjective Existence Communication

فلننظر إذن بمزيد من الدقة فى طريقة التعبير أو المخاطبة الملائمة للذاتية أو للإيمان. فمن الواضح أن هناك طرفان لها: داخلية الذى يقوم بالخطاب وداخلية المتلقى.

ومن الجوهرى أن ما ينقله أو يعبر عنه الشخص الصادق المؤمن ليس هو حقيقة داخليته موضوعيا، بل إنه ينقل داخليته نفسها. «والمشكلة هى فى التعبير عن هذا وجوديا بمادة الوجود نفسه. فهذا لا يكون بمجرد الشهادة بالسعادة الأبدية بل بتحويل وجود المرء إلى شهادة بها(٤٩)».

أما بخصوص الطرف الآخر من الخطاب فمن الجوهرى أن ناقل الخطاب عليه أن يجعله متكيفا مع فهم المتلقى، وهذا يعنى أن عليه أن يفهم المتلقى على أنه شخص موجود.

ولاشك بالطبع أن المخاطبة لن تكون ناجحة إذا كان المتلقى لا يبدى إلا هزة رأس بالموافقة أو بعبارة مثل، نعم إن داخليتك واضحة بادية، مرحى لك. فالاهتمام غير المحدود بالآخر لا يعبر عنه إلا بنقل الإمكانيات الوجودية الحقيقية إلى الآخر، وهى الإمكانيات التى يستطيع المتلقى أن يجعلها ملكا له(٤١).

وبهذا يكون كليماكس قد أوصلنا إلى نتيجة جذرية: فالمرء لا يكون داخليا حقا إلا بقدر مايدرك الآخر الإمكانيات التى تفتحت بخطاب وجود داخليته، ونحن لا نكون ذاتيون حقا أى أحرار وأشخاص لها وجود إلا إذا استمع إلينا آخر على نحو يصبح فيه هو أيضا ذاتيا، وبالتالى قادرا على إبلاغ وجوده فى خطابه الخاص. وهنا نرى بوضوح كيف أن كيركجارد قد نقل طبيعة اللغة من القول فيها (كما فعل هيدجر) إلى الاستماع لها. فمعنى خطابنا لا يوجد قبل النطق به ولكن لاحقاً له. كما أن وجودنا كله، حيث أنه وجود فى خطاب، يقوم معناه سابقا عليه فى الإجابة المقبلة التى تصدر عن أشخاص أحياء آخرين، وليس سابقاً عليه فى سرية وجودنا الخاص.

وهنا أيضا نستطيع أن نمسك بالطابع الزمانى لهذه المرحلة التى تتجاوز المراحل كلها، فهى مرحلة ليست غافلة عن اللحظة، ولا متوجهة إليها، وليست فيها، أو فوقها، أو معها، ولكنها هى ذاتها اللحظة الحية.

وعلى الرغم من أن التوجه إلى المستقبل لهذا الوجود ـ الخطاب، يشبه هذا التوجه الذى لحظناه فى المرحلة الجمالية، فإن الفوارق بينهما كبيرة. فصاحب الخطاب الذاتى لا يستهدف هدفا موضوعيا يمكن أن يكونه المرء مباشرة، ولكنه يستهدف انفتاحا لا نهائيا يطرح إمكانيات أخرى سوف تؤدى بدورها إلى مزيد من الإمكانيات.

وهذا الانفتاح هو إذن جوهر الصيرورة، والصيرورة هى أعلى مصطلح يستخدمه كيركجارد للتعبير عن الحياة.

ولقد استطعنا إذن حتى الآن أن نضع الخطوط العامة لتفكير كيركجارد بحيث نستطيع أن نتبين أن عامل الموت هو الزمن نفسه.

فلقد حاول كيركجارد منذ البداية أن يصف كل مرحلة فى حدود زمانيتها، والزمن يطرح نفسه فى صورة اللحظة. واللحظة هى دائما ختام أو نهاية. فهى تحدد نهاية شئ ما وهى أيضا حد لا يمكن تخطيه. والوظيفة الوحيدة للزمن أن يفرض حدودا. والزمن مثل كل عوامل الموت هو عامل غاية فى القوة ولايمكن التوصل معه إلى تسوية أو تفاهم. وإذا راجعت الطريقة التى تتبع فى كل مرحلة من المراحل المختلفة للإرتباط أو التعلق باللحظة لتبينت الطرق المختلفة التى يتم بها تجنب قوة الزمن على وضع الحدود. فلكل لحظة يأسها أو أملها المفقود. وكل رد فعل يقوم أمام اللحظة هو نوع من الحزن . أى أنه محاولة لتجنب الموت عن طريق الحياة فى صورة موت ـ وهو تناقض مباشر.

وتناقض الحزن لا ينكسر إلا بفعل من الحرية التى تمسك باللحظة نفسها لتصبح هذه الحرية الزمن الحى نفسه. ولاشك بالطبع أنها إذا كانت حرية حقا فإنها ستكون ذات أثر يحدث فارقا لدى الآخرين. فأفعالنا سيكون لها تاريخ. فنحن نمارس قدرتنا على الحرية عن طريق إبلاغ اللحظة الحية للآخرين.

والموت هو ما نعانيه بحرية من أجل أن نبلغ الآخرين أننا نفهم معنى أن يكونوا تاريخيين. فلقد نستطيع أن نتصور النتائج التى تترتب لو أن الرب المتجسد قد أمضى معنا عدة سنوات، محتملا كل غموض وتقلب محدوديتنا البشرية، ثم ينسحب مباركا إيانا إلى خلوده المأمون مهيبا بنا أن نتبعه.

فلو أن هذا حدث لأصبحنا جميعا أعداء كارهين للتاريخ وعلى ذلك نكون أعداء لأنفسنا. وليس هناك حاجة لاستثارة أو تصور مثل هذه النتائج عن طريق الخيال الحر، فمن الممكن أن نراها بوضوح معروضة فى تلك الظاهرة التى يسميها كيركجارد عالم المسيحية Christendom. ولكن عالم المسيحية هذا قد أقيم على أساس من سوء فهم ضخم. فهو بناء مركب واسع مازالت تجرى عملية تجميعه على يد المفكرين الموضوعيين. وهؤلاء مازال عليهم أن يكتشفوا أن ربهم وسيدهم لم ينسحب إلى مكان من السلطة الخالدة حيث يحمى هناك معنى مجردا للتاريخ ضد واقع التاريخ نفسه. ولكنه قد مات فعلا، وتركهم كل منهم بداخليته فى تاريخ لا يستطيعون أن يفهموه إلا بأن يعيشوه متوجهين نحو الإمكانيات المفتوحة لمن جاءوا بعدهم. ففى الحقيقة فإن موت يسوع الذى وهبه بحرية هو ما أعطى كل تجاربه الأخرى طابعها الإنسانى الحق. وكان موته هو الذى جعل حياته تعليما ودرسا. وطالما أن أولئك الذين يسمون مؤمنين لا يستطيعون رؤية ذلك فإنهم سيظلون

يستمرون فى دعم وهمهم، وسيظل عالم المسيحية تعبيرا ضخما جماهيريا عن الحزن العام لحضارة بأكملها.

ولقد كان كير كجارد على فهم كامل بأنه لا يستطيع أن يهاجم التشويهُ البشع للمسيحية بأن يرفع نفسه إلى موضع سلطة تتجاوز التاريخ. فلقد فهم نفسه على أنه أولا مستمع لتاريخ كان ينتظر من يتلقى بلاغ وجوده الخاص لكى يتم تلقيه، ثم على أنه ثانيا معلم، كان منهجه فى التعليم يتطلب منه أن يبرز علامات محدودية تلاميذه فى وجوده الشخصى هو نفسه. ولهذا يكتب فى الكتاب الذى صدر بعد موته بعنوان «وجهة نظر لعملى كمؤلف» : «إن التعليم يبدأ إذا كنت، وأنت المعلم، تتعلم من التلميذ وتضع نفسك فى مكانه حتى يمكن لك أن تفهم ما يفهمه وعلى النحو الذى يفهم به ما يفهم، وذلك إذا لم تكن قد فهمت ذلك من قبل. أو إذا كنت قد فهمت قبلا فعليك أن تسمح له بأن يخضعك للاختبار حتى يتأكد من أنك تعرف دورك(٤٢)». فالبناء المركب الذى اقامه كيركجارد «المراحل على طريق الحياة» ليس محاولة موضوعية لفرض إطار مجرد محدد على لانهائيات التاريخ ولكنه بادرة هدية سعيدة فى اتجاهنا ومحاولة ليبين أنه فهم أين نحن، وأن يحاول عن طريق هذا الفهم أن يحررنا لنتجه ناحية أنفسنا حتى إذا استمعنا فقد نستطيع نحن أيضا أن نكون معلمين كذلك. فهى إذن دعوة لنا لأن نذهب فيما وراء موتنا، وليس ذلك بنفيه، بل بأن نكون أحرارا فى أن نستخدمه كعلامه تدل على أننا قد أخترنا حقا أن نحيا.

فهل يمكن بعد هذا كله القول بأن كير كجارد كان مسيحيا فعلا؟ إن بعضا من أكثر نقاده فهما وميلا إليه يبدون شكوكهم حول هذا. فيكتب أحدهم وهو لوى ماكى Louis Mackcy، قائلا: «إن السر والمعجزة فى المسيحية قد تدهور إلى تناقض وانعدام للمعنى على يد أصحاب الأسماء المستعارة عند كير كجارد. ولم يصبح من الصعب فقط الإيمان بالمسيحية بل إنها أصبحت لا يمكن التصديق بها على الإطلاق(٤٣)». اما مارك تيلور Mark Taylor فإنه يختتم دراسته الدقيقة الأكاديمية لفكر كيركجارد ملاحظا: «إنه مادام إيمان الذات والوهية يسوع هو أمر يتعلق بداخل المرء ولايمكن التعبير عنه خارجيا. فإن مسيحية كير كجارد تنقل المؤمنين بها من نطاق العملية التاريخية العالمية لتجبرهم على أن يبقوا أفرادا منعزلين فى ذاتيتهم الخاصة(٤٤)». ولكن قد يمكن ولو جزئيا الدفاع عن كيركجارد ضد هذا الاتهام الأخير. فحقا أنه بالطبع ينفى أية دلالة عالمية تاريخية للمسيحية ولكن هذا يرجع فقط إلى أنه يرى «أن تاريخ العالم الموضوعى لا يعد تاريخا على الاطلاق بل هو انتصار للفكر المجرد على الوجود الواقعى. ومع ذلك فقد يظل تيلور مصيبا تماما فى اتهامه لكير كجارد بأنه قد شوه المسيحية، وإن كان قد اقام اتهامه على أساس غير سليم. فالمسيحية بذاتها هى بلاغ وجود كما يقول كيركجارد وما تبلغه ليس ظاهرة تاريخية عالمية مثل عالم المسيحية ولكنه أمر داخلى جوانى. وحيث أن المسيحية هى الإبلاغ ذاته، وليس مضمون هذا البلاغ، فإن لوى ماكى

بدوره يرى أن خير وصف يلائم كيركجارد هو أنه شاعر، فهو يطرح موضوعا لفظيا يبحث عن استجابه من القارئ، ولهذا يرى أن أعمال كير كجارد هى أعمال شعرية لا يتعامل فيها إلا مع الممكن فقط(٤٥).

وليس هذا مكان يمكن أن نحسم فيه مشكلة إذا كان الوجود- الابلاغ هو حقا مسيحيا أم لا. فالذى يعنينا الآن أن نشير أخيرا إلى نظرية كيركجارد الجذرية فى اللغة من حيث أنها تستمد معناها مما يسمع وليس مما يقال، وما يترتب على ذلك من نتائج حول موضع الموت فى الوجود الإنسانى. ولكن يجب أن نذكر أنفسنا أنه نتيجة لذاتية كير كجارد القوية فإنه لم يهمه كثيرا أن يقدم عرضا موضوعيا متكاملا لنظريته فى اللغة. وفوق ذلك فإن ملاحظاته الفلسفية تماما على طبيعة الاتصال ينسبها إلى جوهانس كليماكس ولهذا نجدها موشاة بالتهكم والسخرية حتى أنه يستحيل علينا أن نجردها أو أن نعرفها صافيه نقية من إطارها الديالكتيكى.

وقد حدث بعد قرن من الزمان على التمام من كتابة كيركجارد لكتابه «وجة نظر» أن قدمت نظرة فيها شبه مثير من وجهة نظر كير كجارد فى اللغة وذلك فى كتاب فتجنشتين*:

---

* لود فيج فيتجنشتين Wittgenstein, Ludwig 1889-1951 فيلسوف نمساوى ولد الابن الأصغر أى بعد ثمانية أخوة لعائلة ثرية من عائلات فينا. وقد بدأ بدراسة الهندسة فى Linz ثم برلين. وفى ١٩٠٨ ذهب إلي مانشستر لدراسة علم وفن الطيران وزاد اهتمامه بفلسفة الرياضيات وفى ١٩١١ زار الرياضى الفيلسوف Frege الذى نصحه بأن يدرس مع برتراند رسل فى كمبريدج وظل حتي الحرب العالمية الأولي فى رعاية رسل ومعاونا له فى مشاكل المنطق والرياضيات. وخلال الحرب عمل فى الجيش النمساوى وانهي مخطوطة كتابه Tractus Logico- Philosophicus مقال فى المنطق الفلسفى ترجم للأنجليزية عام ١٩٢٢– وقد تصور أنه أنتهي من كل مشاكل الفلسفة فهجر الموضوع وعمل مدرسا فى أرياف النمسا حتي عام ١٩٢٩ عندما اتصل بمدرسة دائرة فينا وانشغل بالوضعية المنطقية واتصل بالمفكر Ramsey الذى اقنعه بالعمل معه، ومن ثم عاد إلي كمبردج ليكون أستاذا بها عام ١٩٣٩. وخلال الحرب العالمية الثانية عمل حارسا فى مستشفي بلندن ثم مساعدا فى معمل فى نيوكاسل. واعتزل كرسيه الجامعى عام ١٩٤٧ ومات بالسرطان فى كمبردج .ويعتبر أكثر فلاسفة القرن العشرين سحرا وجاذبية لأنه كان يعمل ويكتب بقوة وحماس كثيرا ما يأخذ بألباب معاصريه وقراءه.. ومن المعتاد تقسيم أعمال فتجنشتين إلي مرحلة أولي تبلغ قمتها فى كتابه Tractatus ومرحلة متأخرة تبدأ من عام ١٩٢٩ حتي وفاته وكان أبرز أعماله فيها كتاب مباحث فلسفية (١٩٥٣). ولم تنشر اراءه المتأخره إلا بعد وفاته وقد جمعت من ملاحظاته وملاحظات علي محاضراته. وكلا المرحلتين سيطر عليهما اهتمامه بطبيعة اللغة وطريقة تمثيلها للعالم وأثر ذلك علي اللغة والرياضيات. وفى الأعمال الأولي كانت اللغة تعالج مجردة من النشاط الإنسانى ولكن المرحلة المتأخرة انشغل بفلسفة العقل وطبيعة اليقين بل والاخلاق: وتتركز المرحلة الأولي حول نظريته فى صورة المعني حيث تتمثل فى صورة أو نموذج أو بناء يعكس تركيب الأوضاع التى تعبر عنها وكان فى هذه المرحلة يري المذاهب المنطقية من الأشياء التى يمكن أن ترى لا أن تقال «ولهذا فنحن لا نستطيع أن نتكلم ويحسن بنا أن نصمت». وفى المرحلة الثالثة انتقل اهتمامه إلي افعال البشر والدور الذى تلعبه اللغة فى حياتهم. وهو يري أن كل نشاطاتهم اللغوية علي أنها ألعاب لغوية تكون شكل الحياة وهو يهاجم التعميم والبحث النظرى وهو يتبع فى ذلك مدرسة برنتانو الفنومنولوجية. وكان أهم تطبيقاته لنظراته الفلسفية فى مجال فلسفة الذهن حيث بحث دور التأمل الباطنى والأحاسيس والمقاصد والمعتقدات والدور الذى تلعبه فى حياتنا الاجتماعية. وهو فى هذا يتخذ موقفا مخالفا للموقف الديكارتى الذى يجعل كل هذه النشاطات تجرى علي مسرح داخلى لا يشاهده إلا الشخص نفسه. والكثير من أفكاره اصبحت موضوعات أساسية فى الفلسفة المعاصرة حول اللغة والذهن وإن كان هناك اختلافات كبيرة حول تفسيرها.(قاموس اكسفورد الفلسفى ٤٠٠ –٤٠١).

مباحث فلسفية. وسوف ننظر إلى عدة سمات من فكر فتجنشتين لكى نبرز بمزيد من الوضوح أفكار كير كجارد حول فهمه واستخدامه للغة. وعلى الرغم من أن فيتجنشتين (١٨٨٩ - ١٩٥١) قد طرح معظم أفكاره فى أسلوب ولغة فلسفة القرن العشرين، وهو أسلوب لا يمكن أن يوصف بانه يتميز «بتعبير فنى ذاتى»، إلا أنه مع ذلك كان شخصيا له اهتمام متميز بداخليته عظيم الاهتمام بفاعلية تعبيره وكان كتابه الذى يرجع إلى مرحلة شبابه المبكر وهو الرسالة المنطقية الفلسفية Tractatus Logico Philosophicus قد اشتهر بأسلوبه المتصلب المهيب فانه مع ذلك كان مطعما بذبرة من الوعى الذاتى تكاد تحمل شيئا من طريقة كيركجارد فى الدفع بالاعتراض والبطلان لما يقوله فنجده مثلا يقول فى الصفحة الأخيرة من الرسالة: إن كل من يفهم ما كتبه من قضايا سوف يتبين فيما بعد أنها لا معنى لها وعليه أن يستخدمها فقط كدرجات إلى نظرة أعلى؛ «أى أنه إن صح التعبير عليه أن يلقى بالسلم بعد أن يصعد عليه(٤٦)».

وليس من الواضح مع فيتجنشتين، كما كان الأمر مع كير كجارد، إذا كان علينا أن نستجيب للفكرة أو للمفكر. فلقد نجد عنده عرضا مباشرا لنظريته فى اللغة ولكنها مع ذلك ليست نظرية واضحة دائما وإن كانت دائما مثيرة للتفكير تدفع على الاشتباك معها. فهو يفتتح كتابه «مباحث فلسفية» باقتباس من القديس أغسطين يطرح فيه نظرية فى اللغة تشبه النظرية المبكرة التى سبق له أن قدمها حيث يعتبر الكلمات أسماء لأشياء. ولكن سرعان ما نتبين أنه يريد أن يرفض هذه النظرية وأن يقدم نظرية أخرى مكانها. ويقول: «قد نستطيع أن نقول أن أغسطين «يصف نظاما للتعبير والاتصال ولكن ليس هذا النظام هو كل ما نعتبره لغة(٤٨)». ففى الحقيقة ليست هناك لغة تعمل على هذا النحو الذى يصفه. فحتى يكون للموضوعات أسماء فعلينا أن نعرف مع ذلك ماذا علينا أن نفعل بالاسم. فليست أسماء الأشياء هى ما ننقله ونحن نتكلم، فنحن نتصل ونعبر عن طريق الأسماء. وهى تعنى أن هناك تعريفا زائفا مزعوما(يربط الاسم بموضوعه) وأنه يمكن أن يفسر تفسيرا مختلفا فى كل حاله(٤٩).

فنحن نتبين أن معنى الكلمة ليس هو الشئ الذى نسميه بل «إن معنى الكلمة هو استخدامها فى اللغة(٥٠)». وقد تكون هذه الجملة البسيطة أكثر جملة يتردد اقتباسها من كتاب «المباحث». ويبدو مباشرة أنها دقيقة ومعقدة. فهو لا يقصد هنا الإشارة إلى استخدام الكلمة على أنها نوع من الوسيلة أو الإداة. فنحن لا نستخدم الكلمات لنعمل شيئا ما ولكننا نستخدم الكلمات ونحن نعمل شيئا ما. فأنا لا أستخدم اللغةكحيلة أو وسيلة لأكسب تعاطفك مع قضية ما فأنا استخدمها فى اكتساب تعاطفك للقضية. فأنا لا أحمل الكلمات أينما ذهبت لاستخدامها هنا أو هناك كما أحمل مثلا

منكا أو حاسب آلى للجيب. فالكلمات تنتمى إلى السياق وليس لها وجود من حيث أنها كلمات خارج السياق. وقد يكون للكلمات وجود كأصوات ولكن مثل هذا القول شبيه بالقول أن قطع لعبة الشطرنج توجد فى صورة خشب الجوز أو العاج خارج اللعبة. والحقيقة أن قطع الشطرنج هى قطع شطرنج لأنها تستخدم فى لعب الشطرنج.

ويجب أن نلاحظ أن لهذه الملاحظة حدين. فجملة فيتجنشتين تلاحظ أن معنى الكلمة هو فى استعمالها فى اللغة. فالكلمة ذات معنى ليس لأننا نستخدمها فقط فى عمل شئ بل لأننا نستخدمها فى اللغة ويترتب على هذا أنه إذا كانت لا يمكن أن توجد مستقلة عن سياقها فكذلك الأمر مع السياق الذى لا يوجد مستقلا عن اللغة.

ويستخدم فتجنشتين للتعبير عن هذا السياق تعبيرا شائعا عنده وهو «شكل من أشكال الحياة». وهذا الشكل من أشكال الحياة ليس شيئا نستطيع أن ندخل فيه وأن نخرج منه كما ننتقل مثلا من جزء من البيت إلى جزء آخر ولكنه طريقة كاملة فى الحياة. والذى نجده فى هذا المفهوم لا يشبه على الإطلاق شيئا مما يسميه هيدجر وجود فما هو جوهرى فى تفكير فتجنشتين أن المرء يوجد فى صور مختلفة من أشكال الحياة وكل منها قد تكون أكثر شمولا أو أقل شمولا من الأخرى.

وعلى هذا فتعلم استخدام لغة ماهو تعلم شكل أو آخر من أشكال الحياة. ولهذا يرى أننا نجد خلطا دائما لدى الفلاسفة من المحترفين والهواه وذلك فى الاعتقاد بأن الكلمات وعبارات اللغة تحمل دائما معانيها معها، بصرف النظر عن شكل الحياة الذى تستخدم أو تنطق أو تكتب فى داخله. فلنأخذ مثلا كلمة «توقع» فانها تعنى شيئا للأبوين بالنسبة لأطفالهم ولكنها تعنى شيئا آخر للسياسى الذى يريد أن يرضى ناخبيه كما أنها تعنى شيئا آخر للعالم الاجتماعى المهتم بوصف القوالب الاجتماعية. ونستطيع أن نمضى إلى ماهو أبعد لنقول أن كلمة «توقع» - بل فى الحقيقة كل كلمة وكل جملة لها معنى متميز فى كل حالة من حالات الاستخدام الواقعى.

فإذا كان ذلك صحيحا فكيف يمكن لنا أن نفهم ماذا يقال؟. والواقع أن أحد المواضع التى تكشف عن فكر فتجنشتين هى تلك التى يتحدث فيها عن الفهم* . وهناك يضرب مثلا بالتدرج الرقمى التالى (١و٥و١١و١٩و٢٩و..الخ)

---

* Under standing

ويتساءل متى يمكن لنا أن نقول أننا قد فهمنا التدرج. فهو يريد هنا أن يعارض النظرة التى تقول أن الفهم هو نوع من العملية المختفية فى الذهن وكأننا اننا سنفهم سلسلة الأرقام عندما تبدو معادلة تدرجها فى أذهاننا. فقد نستطيع أن نكتشف ماذا سيكون الرقم التالى وننطق قائلين رقم ‹٤١› دون أن يكون لدينا أقل فكرة عن الصيغة التى سار عليها التدرج. ومن ناحية أخرى قد يحدث أن أعرف الصيغة ومع ذلك أبقى صامتا أو قد اكتفى على نحو عابر أن أهز رأسى. وفى الحالة الأولى يكون من الملائم أن نقول أن الشخص قد فهم إما فى الحالة الثانية فلا يكون هذا ملائما. والفكرة فيما يقوله فيتجنشتين هو أن فهم تعبير ما أو لغة أمر يعادل إثبات إننى أعرف كيف أمضى مستمرا بها(٥١).

وفتجنشتين يؤكد مرارا إنه لا ينكر وجود عملية عقلية فى مثل هذه الأحوال، ولكنه يريد أن يقول أن العملية العقلية لايمكن أن تكون معنى التعبير الذى استخدمه عندما أقول ‹إننى أفهم›. فنحن نستخدم فقط مثل هذا التعبير أنا أفهم أو هى تفهم فى هذه الأحوال التى يثبت فيها الشخص بوضوح أنه قادر على يستمر فى العملية.

ولاشك أنه ليس هناك أبدا طريقة واحدة للفهم أو لمعرفة كيف يستمر المرء فى العملية. فقد يفهم المرء أن سلسلة الأرقام التى نطق بها هى مثلا نموذجا لمنهج فى التعليم أو كمظهر لغريزة اللعب فى الجنس البشرى. ولكنه إذا استطاع أن يقول ‹إنى أفهم› فى كلا الحالين فذلك لأن هناك آخرين يمكن لهم أن يقولوا‹نعم› إنه يستطيع فعلا أن يمضى وأن يستمر. وقد لابد إذن أن يكون هناك شكل من أشكال الحياة يكون فيها الاستمرار على هذا النحو ممكنا. أو لوضع المسألة بصورة أوضح نقول أنه لابد أن يكون هناك شكل حياة تكون ماهيتها وجوهرها هو الاستمرار بهذا على هذا النحو، فلو تصورنا جماعة من الأشخاص كانوا دائما منعزلين عن الحضارة الغربية فانهم ولاشك سيشعرون أن عالم الأنثروبولجيا الذى زارهم لم يفهم شيئا عن حياتهم إذا لم يكن قد فعل شيئا إلا الكتابة فى كراس مذكراته الكبير وأنه أخذ بعض الصور فى لحظات غير ملائمة أو مناسبة. والواقع أنه مالم يكن هناك مجموع آخر من الأشخاص، وليكن مثلا جمهور من العلماء الغربيين ممن يستطيعون بعد ذلك أن يصرحوا ‹حقا› أنه لابد يعرف ماذا يفعل بما جمع من مادة فإنه لن يكون بذلك قد فهم.

فالفهم إذن ليس هو حالة داخلية بل وليس بالضرورة إحالة إلى شئ قد سبق حدوثه بالفعل. فالفهم يشير إلى معنى متقدم هو مايتبين من نتائجه عند أشخاص آخرين. ولقد كان كيركجارد على وعى تام أنه ليس حوله أحد يعرف فى عصره كيف يستمر فيما يقوله هو، وأنه قد

يمضى قرن من الزمان قبل أن يعرفوا. ولكن المعنى المتضمن فى هذا أنه إذا لم يعلم أحد كيف يمضى مستمرا فيما قاله كيركجارد أو غيره فانهم فى هذه الحالة لم يكونوا قد قالوا شيئا. بل إنهم هم أنفسهم لم يكونوا قد بينوا لأحد أنهم قد فهموا ما قيل لهم.

حقا، إن وضع كيركجارد وحالته هى حالة متطرفة. وقليلون هم حقا الذين أستطاعوا أن يفهموا بعمق ماضيهم والذين يستطيعون أن يثقوا أن عصرا تاليا سوف يفهم كيف ساروا ليستمروا وليواصلوا هذا الماضى على نحو يجعلهم قادرين على أن يستمروا بماضيهم على نفس الدرجة من العمق، وذلك بمعنى أن يكونوا قادرين مثلهم على أن ينظروا نظرة إلى الأمام. فهناك دائما مخاطرة فى الفهم، فقد لا يكون هناك أحد ليرى كيف مضيت أنت بحياتك. وليست المسألة هنا هى مسألة فهم صحيح - فليس هناك شئ سابق على الشخص ليكون موضعا للفهم - فالامر إذن هو مجرد فهم قوى. وكان كيركجارد عارفا بهذا الخطر وقد جعله هذا أكثر قوة. فهو يعرف أن يطرح فهمه للماضى على عدة أشكال من أشكال الحياة. وحقا فإن الكثيرين قد حاولوا أن يواصلوا كتاباته وكأنها تنتمى إلى شكل الحياة الأكاديمى أو الدنيوى أو الرومانتيكى أو البطولى. ولكن كيركجارد - إذا ما استمعنا جيدا - قد بين كيف أن المرء يقفز ليسبق كل هذه الأشكال وليكون متقدما عليها. ولا نستطيع أن نمسك فى أى منها بكيركجارد نفسه بل بضحكه وبدعوته لأن نبحث عنه فى مكان آخر.

ولقد عرف كيركجارد كيف يموت. فهو قد أفرغ نفسه تماما من لغته. وقد وجه خطابه بالكامل إلى قراءه دون أن يترك ولا ذرة مما يعتبر شهادة عنه. فهو لم يكن يرغب أن يضع كتبه فى طريقنا على أنها شئ علينا أن نصطرع معه. وهو لم يدع أنها وصف للواقع وصفا خالدا سليما أو وصفا للذهن. وهو لم يقدمها على أنها نتائج لما توصل إليه التفكير، بل على أنها استثارة للتفكير. فهو يكتب من خلال كليماكس فى نهاية كتابه « تعقيب ختامى غير علمى: وعلى هذا فالكتاب هو فضول زائد فلا يجوز لأحد أن يجهد فى أن يرجع إليه على أنه حجة. فهذا الذى يفعل ذلك يكون بفعله ذلك قد حكم على نفسه أنه قد أساء فهم الكتاب. فأن يكون المرء حجة هى مسألة تجعل الوجود ثقيلا لشخص يريد أن يكون فكها متهكما(٥٢)».

ومن السمات المميزة «لأشكال الحياة» التى يتحدث عنها فيتجنشتين أنها تشير إلى عدد محدد يمكن تعريفه من الأشخاص، وأنها تشملهم بكامل مجال وجودهم، ولكنها مع ذلك تترك فهمهم وقدرتهم على الفهم مفتوحة نحو المستقبل. فشكل الحياة ليس أمرا نتحدث عنه أو نحياه وكأنه كان دائما أسبق من جودنا مثل الوجود عند هيدجر. بل هو شئ يتغير ونحن نحيا فيه. وليس له

حدود مرسومة تجعل من الممكن أن يكون كل تعريف له واضحا محددا، فهو فى الحقيقة عبارة عن أفق متحرك يجعل كل ما نقدمه من تعريفات أمرا مفتوحا.

فشكل الحياة هو دائما شكل أفقى غير مسيج بحدود وقد أتضح ذلك تماما من الطريقة التى سحب فيها كير كجارد وفتجنشتين شرعية نسبة فلسفتهم إليهما. كما أن التحليل الذى قدمناه ولخصناه للفهم ليس تحليلا للفهم على الإطلاق بل هو تحليل «الفهم ما». ففيتجنشتين لم يحاول أن يشرح ماهو الفهم بل أن يوضح ماذا نعنى عندما أقول:«الآن أنا أفهم» ففيتجنشتين والذى كثيرا ما كان سببا فى إحباط وهزيمة الفلاسفة المحترفين فى دراستهم لفتجنشتين يرجع أساسا إلى عجزهم عن أن يروا أنه عندما ينكر أن فيتجنشتين الألم هو عملية فى داخل الانسان فإنه لم يكن يتحدث عن الألم بل عن «ألم». فقد أرادوا أن يعارضوه بأن يطرحوا آراء تحاول أن تثبت أن العملية الداخلية - عقليه كانت أو فسيولوجية - يمكن أن تربط بما يمكن التعرف عليه من تجربة للألم أو غيره. وهم فيما يفعلون ذلك فانهم فى الحقيقة لم يدركوا ماكان يعنيه من فكاهة وأرادوا على العكس أن يجعلوا حدود أشكال حياتهم الثابتة أكثر قوة وأن يدعموا الحوائط التى تعيق أى انفتاح على المستقبل.

وقد قلنا عن كير كجارد أن فهمه للغة يثبت أنه يعرف كيف يموت. فهو يعلم أن كير كجارد لا يمكن أن يكون إلا كيركجارد بالنسبة للتاريخ. ولو أن كيركجارد قد أصر على أن يكون كيركجارد، أى لو أنه حاول أن يؤسس ذاتيته على موضوعية ثابتة فإنه يكون حينئذ قد أصبح مضادا للتاريخ تماما. وهو إذن لم يكن ليدعونا أن نواصل مسيرته بخطابه على نحو يفتح لنا التاريخ من خلال الخطاب الذى نصنعه نحن. وقد قال كليماكس أن الموت هو الحدث الذى أدخل إلى حياتنا عدم اليقينية بأننا لا نستطيع أن نرتفع على حال الصيرورة. فلو أننا استمعنا إلى كير كجارد من خلال كليماكس - «ولو أننا أزحنا السلم وألقيناه بعيدا» - فاننا سنسمع التصريح القوى العالى بأن الموت هو ما يكتسح التاريخ من حضورنا فيه ومع هذا كل مالنا من شرعية الإمساك بالتاريخ حيث نريده. فالموت يمسح حدود الحياة ويقيم مكانها أفقا! ونحن لا نبلغ الأفق أبدا لأنه يتقدم أمامنا دائما. ولكن مالم نتجه إليه فلن يكون هناك أفق. ونحن نتجه إليه عن طريق الخطاب - أى الحديث الذى تكون الاجابة عليه بحديث آخر أبعد. وليس هذا مجرد الوصف الموضوعى لمادة موضوع مسيج ضد الزمن ولكنه وصف لمحاورة يمكن لكل موضوع أن يكون له فيها مكانا، وإن كانت لا تتعلق بمادة موضوع محدد. فكل ماهو مهم لهذا الحوار أن يظل التاريخ مفتوحا. وسواء كان كيركجارد مسيحيا أم لا فإنه يبدوا متفقا تماما مع اعتقاد الأحبار القدامى بأن عن طريق خطابهم المتصل فقط يمكن لهم أن يبطلوا كل محاولات إيقاف التاريخ. وعلى هذا فلابد لنا أخيرا أن نفهم الموت على أنه

«الموت» وعندما نتكلم عن الموت فنحن إذن لا نتكلم عن حدث بيولوجي ولا عن حدث تاريخي بل إننا نتحدث عن الطرق التي تظل بها أشكال حياتنا مفتوحه على المستقبل لأن هذه الأشكال لا تنتمي لنا بل ولا تنتمي لأحد، إذ ليس من طبيعة شكل الحياة أن ينتمي لأحد على الإطلاق. فكل شكل للحياة يمكن فقط أن يُعطى .ونحن نحيا فيها بقدر ما نجعلها لنا ولكن ذلك على قدر ما نجعلها هبة للآخرين.

وعندما نحيل الموت إلى «موت» فاننا نكون قد تخلينا عن كل الأُسس الواقعية للوجود الإنساني، وقد حررناه لينطلق في خطابه الخاص. فنحن فانون لاننا نتكلم ونحن نتكلم لاننا بحاجة للآخر لكي نوجد نحن انفسنا. وعلى قدر ما نضع الموت في مكان «الموت» فاننا نجعل من اللغة لا جدوى لها ونحرمها من المعنى وننقل من شأن وجودنا نحن أنفسنا. فأنا لا أستطيع أن أموت بمعنى موضوعي ولكنني أستطيع أن أتحدث حديثا ذو معنى عن موتي بمعنى ذاتي. وأنا أفعل ذلك عندما أكشف واعترف بتعرضي لمجرى الزمن. فانا زماني تمام الزمانية وهذا ما يجعلني لا أستطيع أن أوجد كما أنا أو في ما أعمل ولكن أن أوجد فقط في إتجاه نتائج مالي من خطاب.

وقد قال فيتجنشتين في رسالته Tractatus «إن الموت ليس حدثا من أحداث الحياة . فالمرء لا يجرب أو يعاني تجربة الموت». ولابد أن كيركجارد كان سيوافق على هذا فالموت ليس حدثا موضوعيا يجري على نحوما داخل ذاتيتنا. ويواصل فيتجنشتين الحديث قائلا: «إن حياتنا لا نهاية لها كما أن مجال بصرنا لا حدود له(٥٧)». وهذا يصل بنا إلى ختام معالجتنا لفيتجنشتين وكيركجارد وهو ختام يجب أن يكون التعبير المناسب له هو مفارقة: فنحن لا نرى الموت على إنه حد للحياة عندما ننظر إلى الامام وذلك على وجه الدقة لأنه لولا الموت لما كان لنا أن ننظر إلى الأمام على الإطلاق.

Notes

1. Concluding Unscientific Postscript, pp. 148 ff. Italics mine.
2. The Point of View, pp. 5 ff.
3. The Philosophical Fragments, p 87.
4. The Point of View, p. 25.
5. Ibid., pp. 24 ff.
6. Either/Or, Vol. II, p, 185.
7. Either/Or, Vol. I, p. 419.
8. Ibid., p. 439 .
9. Ibid., p. 224.
10. The Sickness unto Death, p. 145.
11. Either Or, Vol. II, p. 197.
12. The Sickness unto Death, p. 145.
13. Either/Or, Vol. II, p. 184.
14. Ibid., p. 171.
15. Ibid., p. 218.
16. Ibid., p. 220.
17. Ibid., p. 255.
18. The Sickness unto Death, p. 144.
19. Ibid., p. 153.
20. The Philosophical Fragments, p. 7.

21. Ibid., p. 41.

22. Concluding Unscientific Postscript, p. 508.

23. The Philosophical Fragments, p. 9.

24. Ibid., p. 18.

25. Ibid., pp. 24 ff.

26. Ibid., p. 37.

27. Ibid., p. 24.

28. Ibid., p. 74.

29. Concluding Unscientific Postscript, p. 134.

30. Ibid., p. 296.

31. Ibid., p. 183.

32. Ibid., p. 68.

33. Ibid., p. 79.

43. The Sickness unto Death, p. 145.

35. Concluding Unscientific Postscript, p. 68.

36. Ibid., p. 68n.

37. Ibid., p. 116.

38. Ibid., p. 70.

39. Ibid., p. 290.

40. Ibid., p. 353.

41. Ibid., p. 320.

42. The Point of View, p. 30.

43. Kierkegaard: A Kind of Poet, p. 242.

44. Mark Taylor, Kierkegaard's Pseudonymopus Authorship, p. 367.

45. Kierkegaard: A Kind of Poet, p. 289.

46. Tractatus LogicoPhilosophicus, 6.54.

47. The Philosophical Ivestigations, p. x.

48. Ibid., #3.

49. Ibid., #28.

50. Ibid., #43.

51. Ibid., #146, #147, #150.

52. Concluding Unscientific Postscript, p. 547.

53. Tractatus Logico-Philosophicus 6.4311.

Bibliography

Soren Kierkegaard, Attack Upon Christendom, tr. Walter Lowrie (Boston: 1956).

---- The Concept of Dread, tr. Walter Lowrie (Princeton: 1946).

---- Concluding Unscientific Postscript, trs. David F. Swenson and Walter Lowrie (Princeton: 1944).

---- Fear and Trembling and The Sickness unto Death, tr. Walter Lowrie (Princeton: 1974).

---- Either?Or, 2 vols., trs. David F. Swenson and Lillian Marvin Swenson (New York: 1959).

---- Philosophicasl Fragments or a Fragment of Philosophy, tr. David F. Swenson(Princeton: 1952).

---- Purity of Heart is to Will One Thing, tr. Douglas Steere (New York: 1956).

---- Repetion, tr. Walter Lowrie (New York: 1964).

---- Training in Christianity, tr. Walter Lowrie (Princeton: 1960).

Louis Madkey, Kierkegaard: A Kind of Poet (Philadelphia: 1971).

Mark Taylor, Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Time and the Self (Princeton: 1975).

Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigations, tr. G. E. M. Anscombe (New York: 1967).

---- Tractatus Logico-Philosophicus, tr. D. F. Pears and B. F. McGuiness (New York: 1963).

الخاتمـــة

الخـــاتمـــة

عندما كان سقراط يلقن أصدقائه أن الفلاسفة، من دون الناس جميعا هم من يحب ألا يكون لديهم أى خوف من الموت ، كان سقراط يعتمد فى ذلك على القول بنظرة متطرفة إلى طبيعة الوجود الإنسانى. فقد كان يعلمهم أن الروح - أو هذا الجزء الذى يكوّن على الخصوص الكيان الشخصى لكل منا - هى عالمة بكل شئ ولا زمن لها. فهى لا يمسها التغيير أو الجهل. وقد لا نعرف نحن ذلك لأننا سقطنا فى خطأ التفكير فى أنفسنا بنفس الطريقة التى نفكر بها فى الأشياء المحسوسة. فكل هذه الأشياء توجد جميعها فى حال الصيرورة فتدخل إلى الوجود وتخرج منه. ومن هذا أصبحنا نعتقد مخطئين أن لنا بداية ولنا نهاية وأننا لا نوجد إلا لفترة قصيرة ثم نفنى تماما. ويعرف الفلاسفة أن الأفكار لابد وأن تكون بلا زمن وأنها لذلك لا يمكن أن يكون لها بداية أو نهاية. ثم هم يعلمون أيضا أن العقل لا يمكن أن نميز بينه وبين مضامينه ومادامت هذه المضامين هى أفكار لا زمن لها فلابد أن الذهن أيضا لا يموت .

والذى يجعلنا أن نقول أن هذا موقف كامل التطرف أننا لا نجد عند أى مفكر آخر أو تراث انسانى مخالف مثل هذا الوضع للحياة والموت بمثل هذا التعارض الكامل بينهما. فالحياة والموت فى النظرة الأفلاطونية يرتبط كل منهما بالآخر كما يرتبط طرفى التناقض. فكل ماهو حى لا يستطيع بأى حال أن يموت وحيث أن الموت يعنى التغير فكل ماهو حى حقا يجب أن يستبعد فى نفسه كل تغيير - أو صيرورة.

ولقد بدأت هذه الدراسة بأفلاطون واختتمتها بكير كجارد حيث يبدو الرأى المتطرف المضاد. فالواقع أن كير كجارد يقول فى كل التفاصيل بعكس فكر أفلاطون فيما يتعلق بالموت بل ويقول بعكسها تماما. وحيث أن أفلاطون يصف الفلسفة على أنها الإعداد للموت وأن هذا المعنى يكاد أن يكون مجموع فكره كله. أما بالنسبة لكيركجارد فالصيرورة ليست هى عامل الموت ولكنها ماهية وجوهر الحياة. فكل ما يحيا هو فى حال دائم من الصيرورة. وليست الصيرورة هى ما يستبعدها الشخص الحى من الوجود ولكنه يستبعد الدوام والبقاء. فالتغير وليس عدم التغير هو ما يكون مضادا مقابلا للحياة.

وإذا كانت الحياة والموت يرتبط كل منهما بالآخر كطرفى تناقض عند أفلاطون فأنهما يرتبطان عند كير كجارد على أنهما طرفى مفارقة، فالأمر عند أفلاطون هو أمر إما حياة أو موت

أما عند كير كجارد فهو أمر الحياة والموت. ولا يستطيع أفلاطون أن يفكر فى الوجود الشخصى إلا فى حدود الفناء أما كير كجارد فلا يصف الحياة إلا فى حدود الفناء، ولهذا فإن أى اعتبار لخلود المعرفة ليس له مكان فى تفكير كير كجارد. فأعلى مراحل الوجود الإنسانى يبلغها المرء عندما ينحى جانبا حقائق العقل التى لا زمن لها ليعتنق المفارقة المطلقة - أى المفارقة التى دخل بها الخالد إلى التاريخ وتخلى عن كل أثر من آثار اللازمنية. ويمثل هذه النظرة لا يكون المرء هاربا من الموت بالانصراف والخروج من التاريخ ليمسك بالمضمون الذى لا يتغير للعقل ولكنها على وجه التدقيق تكون هروبا من الحياة. فالمرء يحيا حقا وبتمام الانفعال والعاطفة عندما يؤكد - كما يريد كيركجارد أن نقول على فنائه بنحو كامل أو بالوجود بكامل الوجود فى حال الصيرورة .

وفى مقدمة هذه الدراسة أشرت إلى أنه مادمنا لا نستطيع أن نجرب الموت مباشرة فاننا نتعرف على الموت من خلال الانفعالات الجذرية التى تبدو فى حيواتنا عن طريق موت الآخرين. وأهم ما نتلقاه من دروس فى موت الآخرين ليس مجرد أن الأشياء عارضة بل أننا نحن أيضا عارضين. فنحن لا ننتمى تماما إلى أنفسنا. إن أشخاصنا ترتبط تماما بأشخاص الآخرين. ولكنها ليست علاقة اعتماد تام. فكما أننا نرتبط بالآخرين فكذلك هم مرتبطون بنا. فهى علاقة ديناميكية تتكون فى نفس الوقت من اعتمادنا على الآخرين وتحررنا منهم. واننا لسنا أشخاص إلا بقدر ما نكون أحرارا.

كما أشرت أيضا فى مدخل الدراسة إلى أننا نعانى بطبيعة الأمر الحزن (أو الثكل) عندما تنتهى علاقات هامة بالنسبة لنا وأن هذا يرجع إلى حقيقة أننا لا ننتمى إلى أنفسنا وأن الانقطاع الذى لا مرد له فى حياتنا يكون من تأثيره أنه يبدو لنا وكأنه يجلب حياتنا إلى نهايتها ويواجهنا هذا بالتحدى أن علينا أن نعيد صياغة علاقاتنا الحيوية لأن هذا وحده هو ما يستنقذنا من قبضة الموت فى الثكل الدائم.

وهكذا فإن كل من أفلاطون وكير كجارد يطرحان حلولا متمايزة لمشكلة الحزن. فأفلاطون ينفى أن الموت واقعى. وتجربتنا للإنفصال من وجهة نظرة نابعة عن خطئنا فى فهم طبيعة وجودنا نفسه. كما أن مذهب القول بخلود الروح الذى خرج من الفلسفة الأفلاطونية هو رفض عميق للحرية الإنسانية حيث لا يترك لنا خيار فيما يتعلق بحياتنا أو موتنا. فنحن فى الحقيقة من هذه الوجهه - لا نستطيع أن نختار أن نموت وبنفس هذه الحدود لا نستطيع أن نختار الحياة. وفى الحقيقة فإن الحياة لا علاقة لها بالاختيار حيث أنه مهما كان ما نفعله فإننا لا نستطيع إلا أن نواصل الحياة.

أما عند كير كجارد فإن ثقل التأكيد يقع على الجانب الآخر : فالحياة ليست إلا إختيارا، ونحن لا نكون أحياءا حقا إلا إذا فعلنا ذلك بكامل حريتنا. ولاشك أن كيركجارد لا ينكر حقيقة أننا نعتمد على الآخرين لوجودنا نحن أنفسنا كأشخاص ولكنه يفسر هذا الاعتماد على نحو يختلف تماما عما يفسره به أفلاطون. فالوجود بالنسبة لأفلاطون هو شئ نتلقاه. وليس لنا أى يد فى حقيقة أننا وجدنا. أما عند كيركجارد فالوجود الشخصى هو فى شكل مفارقة لا نستطيع إلا أن نمنحه للآخرين. وإذا كان حقا أننا تلقيناه من آخرين فذلك ليس إلا على أنه هديه لا نتلقاها إلا لأننا سوف ننقلها إلى آخرين ولا نستطيع أن نتلقاها للاحتفاظ بها.

ولهذا كان التاريخ فى غاية الأهمية فى تفكير كير كجارد وهو لا يعنى به مجرد ما مضى بل هو يعنى به الطريقة التى نفسر بها الماضى الذى نتذكره على نحو مستمر فى ضوء المستقبل المتوقع. ولهذا السبب أيضا كان تعلق كيركجارد عميقا بما يمثله الإيمان المسيحى من مفارقة وتناقض. وهذا الإيمان كما يفسره كير كجارد يعنى أن الرب الخالد عندما أراد أن يهب أطفاله منة أو هبة الحياة فانه لم يرفعهم أو يخرجهم من تواريخهم بل رضى هو ذاته أن يصبح تاريخيا. وعلى الرغم من أن إبراز كيركجارد لهذا التفسير وتأكيده له كان على نحو متميز منفرد حتى أنه يعتبر فى ذلك مفارقا للفهم المسيحى التقليدى بل وقد لا يكون فى ذلك هو نفسه مسيحيا تماما فاننا مع ذلك لا نستطيع إلا أن نرى فى هذا التفسير والتأكيد إلا أنه علاج جذرى للحزن والثكل.

وهكذا فإننا رأينا أن هناك عددا من المقاربات المتغايرة لمشكلة الفناء الإنسانى فيما بين أفلاطون وكير كجارد.

وقد وجدنا فى الأبيقورية والنظرية العلمية الحديثة رفضا للروح الخالدة عند أفلاطون لدى اعتقادا بأن الأشياء جميعا بما فيها الأشخاص البشرية الواعية تتكون جميعها من كيانات صغيرة (هى الذرات) وأنها جميعا فى حركة مستمرة ولكنها محكومه بقوانين لا تتغير. وقد نجح أبيقور فى التغلب على التناقض المطلق الذى يراه أفلاطون بين الحياة والموت وذلك بأن ذهب بثنائية الذهن والمادة غير أنه نتيجة ذلك فأننا لم نعد نستطيع أن نرى أى تمايز من أى نوع بين الحياة والموت. فليس هناك أى معنى لأن نقول أن الأشخاص البشرية إما حية أو ميته.

أما عند الصوفية وأصحاب نظريات التحليل النفسى فإننا وجدناهم يطرحون نوعا غريبا من الثنائية تعتبر فيها الروح معزولة عن أساسها المادى، أو عن أرضيتها الروحية ساعية لأن تعود إليها. وقد أعتبر الموت عند كلا الأتجاهين على أنه نكوص ومحاولة من الروح الهروب من عالم

الصيرورة إلى مبتدعها الساكن الهادئ الذى هو نفسه بمعزل عن كل تغيير. فكانت صيحة كبار الصوفية المسلمين هى «مت قبل أن تموت» ، وكانما عودة الروح يمكن أن تسبق البدن إلى مصدرها الأول.

أما الهنود فانهم على الأقل فى بعض مدارسهم الفكرية الكبيرة قد طرحوا منهجا لمعالجة الحزن يعد أكثر طموحا. فبدلا من أن يأكدوا خلود الروح كما فعل أفلاطون فإن الريشى Rishis من مفكرى الأوبانيشادات يقولون بذهن كلى شامل فى كل شخص ويرونه مرتبطا ارتباطا وثيقا بالذهن الكامل (أو الآتمان Atman) الذى هو الأشياء جميعا ويعرفها جميعا. وهكذا فإن الصيرورة التى كان أفلاطون فى هرب دائم منها ليست لهؤلاء الريشى إلا التوهم الخداع لما هو وحده الواقعى الحقيقى وهو البراهمان Brahman .

وأما البوذيون فقد رفضوا المذهب الهندوكى فى البراهما/آتمان وقالوا بأن العرضية والتحول الدائم الذى يذكرنا به الموت تذكيرا مؤلما ليس وهما بل هو حقيقةوطبيعة الأشياء. وبدلا من القول بالاتصال الدائم للروح مع كل ماهو قائم موجود فإن البوذيين يستجيبون للحزن بأن يؤكدوا أنه ليس إلا عدم اتصال وأن الروح ستتحرر من انشغالها بالمعاناة وبالموت إذا ما رأت أنها هى نفسها ليست إلا عدم اتصال تماما وأنها ليست فى ذاتها شيئا ما.

وقد فهم اليهود التاريخ على أنه دراما متصلة للشعب كله وأنها دراما تشمل كل أفراد الشعب دون أن يكون هناك نهاية فى الزمن لقصتها التى تتعاقب فصولها. وكذلك رأى المسيحيون فى وعد الرب لشعبه بأن يخلصهم من الألم والموت الذى يجلبه التاريخ إنما يعنى تجديدا للتاريخ ولكنه تجديد لا يتاح إلا بالإيمان. والمسيحيون لا ينفون الموت كما فعل أفلاطون (وكما فعل الهندوكيون أو البوذيون) ولكن الموت يتم التغلب عليه فى داخل كل حياة فردية خاصة بأن يكون له حياة فى المسيح. فالتجديد فى التاريخ الذى يسعى إليه المسيحيون هو تاريخ للمؤمنين الذين يبعثون من جديد وتكون لهم حياتهم فى مكان آخر غير هذا العالم.

أما الأفلاطونيون المحدثون وورثتهم العقليين من أمثال C.G. Jung وتيارد دى شاردان فانهم يرون الوجود التاريخى الحاضر على أنه مؤلف من شظايا وأنه وهمى مبهم ومع ذلك فهو قادر أن يسير قدما نحو مركز النفس أو إلى أعلى نحو مركز «الواحد» أو متقدما نحو الأوميجا Omaga أو مركز الزمن حيث يفقد ظلمته ويصبح كاملا تاما. فالموت وإن كان واقعيا وحادثا فى الزمن فإنه عتبة فى رحلة الروح إلى الاكتمال.

وكـان إنجـاز هيـجل أنه بين لأول مـرة أن الذات يمكن أن توصف بأنهـا تحـمل مصـدر انفصالها وعدم اتصالها بداخلها هي نفسها. ويحدث الموت حين متى وأين تصبح الذات الآخر الذى لا يتفق أو يتهـادن مع ذاتها. وفى محـاولة هيجل أن يتغلب على الموت قضى أيضا على الآخريه وانتهى به الأمر بأن يصف الذات على أنها الروح المطلقة التى تحوى الأشياء جميعا فى ذاتها. أما سارتر فقد صمم على أن لا يفقد ما كسبه هيجل فى مثل هذا التصور فقصر مقولة الآخريه على الوعى الخاص للفرد. وكان من سخرية ذلك أنه بهذا لم يسمح للذات بالقدرة على الموت لأن عدم قدرتها على أن تكون الآخر الخاص بها هى على وجه التحديد ما يكون ذاتيتها بالنسبة لسارتر. ولكن على عكس ما كان يقصد سارتر فانه قد انتهى إلى أن يطرح على نحو غير مباشر نظرية فى الخلود الوجودى.

ومع نيتشه نجده يرفض مقولة الوعى على أنها صورة من صور العجز والعقم ونراه يركز على الارادة الحيوية للفرد وهى صورة نشطة غير ساكنة من الصيرورة يمكن أن توجد فقط فى حال السلطان والقوة فى علاقتها بالإرادات الأخرى. وإذا كنا مع نيتشه نستعيد حس الصيرورة الذى افتقدناه مع سارتر فالأمر يظل صحيحا مع ذلك فى اقتران الحياة عند نيتشه بالارادة يعنى أن الموت لا يمكن أن يحدث من الداخل بل من الخارج. فالمرء عند نيتشه لا يموت ولكنه فى نظره يجب أن يقتل.

أما هيدجر وقد رأى أن مقولة الصيرورة التى يصعب الأمساك بها قد تسربت من قبضة فكر نيتشه فانه يطرح لذلك فى فلسفته هو طريقا لفهم الوجود فى حال الزمانية فيقيم بذلك الوجود الإنسانى (الدزاين) على أنه حال الصيرورة التى لا يمكن إختزالها. ومع ذلك ففى مرحلة متأخرة من تفكير هيدجر نجده يلتفت مباشرة إلى الوجود منصرفا عن الدزاين وإذا بمقولة الصيرورة تسقط إلى خلفية تفكيره. ويبقى الوجود بلا ولادة أو موت بل إن الوجود الذى يعلو على الزمن هو الذى يطل علينا ويحدثنا من خلال فنائنا نفسه.

أما عند كير كجارد فالذى يحدثنا ويطل علينا من خلال فنائناهى الصيرورة. والكلام فى الحقيقة هو بالذات الطريق الذى يصبح به فنائنا بينا ثابتا. وذلك لأن الحديث أو الكلام هو شئ نتلقاه من الأخرين ولا يمكن لنا أن نتلقاه حتى نتحدث عن أنفسنا.

ولكننا لا نتحدث حقا مع ذلك حتى يكون حديثنا موجها لفهم الآخرين وحتى يكون كذلك فاننا بذلك نعيد بحريتنا للآخرين ما نقل إلينا منهم. ويرى كير كجارد أن قدرتنا على التواصل تبين طبيعتنا الفانية على نحو تام الكمال. فلأننا فانون فاننا نقدر على الحديث ولاننا قادرون على

الحديث فاننا نكون أحرار ثم فقط لأننا أحرار فاننا نستطيع أن نجتمع مع الآخرين فى صناعة المستقبل المفتوح الذى لا يستبعد الموت ولكنه يؤكد على الحياة بتأكيده على حقيقة وواقعية الموت.

وقد كانت فكرة كير كجارد أننا نتغلب على اليأس الذى هو أعلى صور الحزن ليس عن طريق بلوغ حالة الخلود التى لا تغيير فيها (والتى هى المرض حتى الموت فى ذاته) بل بأننا نحمل الموت إلى تاريخنا الشخصى وذلك بنقل معنى حياتنا إلى الأخرين. وفى الحقيقة فاننا بمثل هذا الموت فقط نستطيع أن نحيا على الأطلاق.

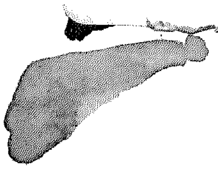
المشروع القومى للترجمة

اللغة العليا	جون كوين	أ. د. أحمد درويش
الوثنية والإسلام	مادهو بانيكار جى. ام	أ. أحمد فؤاد بلبع
التراث المسروق	جورج/ جيمس	ت : شوقى جلال
كيف تتم كتابة السيناريو	اتى كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : د. محمد علاء الدين منصور
اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : د. سعد مصلوح/ د. وفاء كامل فايد
العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الانطاكى
مشعلوا الحرائق	ماكس فريش	ت : د. مصطفى ماهر
التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : د. محمود محمد عاشور
خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وآخرون
مختارات	فيسوافا شمبيوريسكا	ت : د. محمد هناء عبدالفتاح
طريق الحرير	ديفيد برانستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
ديانة الساميين	روبرتسون سميث	ت : عبد الوهاب علوب
التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
حركات الفن المعاصر	ادوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : د. لطفى عبد الوهاب يحى/ د. فاروق القاضى/ د. حسين الشيخ/ د. منيرة كروان / د. عبد الوهاب علوب
واحة سيوة وموسيقاها		ت : محمد جمال عبد الرحيم
تجلى الجميل	هانز جورج جادامر	ت : سيد توفيق
المثنوى	جلال الدين الرومى	ت : د. إبراهيم الدسوقى شتا
ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : د. بكر عباس
مصادر دراسة التاريخ الإسلامى		
النظريات الحديثة للسرد	والاس فاوتن	ت : د. حياة جاسم
الأسطورة والحداثة	پول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

مختارات	فيليب لاركين	ت : د. محمد مصطفى بدوى
الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : د. طلعت شاهين
الأعمال الكاملة	چورج سفيريس	ت : د. نعيم عطية
قصة العلم	ج. ج. كرواثر	ت : د. يمنى طريف الخولى د. بدوى عبد الفتاح
خوخة وألف خوخة	صمد بهرنكى	ت : د. ماجدة محمد على
مذكرات رحالة	جون أنتيس	ت : د . سيد أحمد على الناصرى
دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
التنوع البشرى الخلاق		ت : نخبة
الانقراض	ديفيد روس	ت : د. مصطفى إبراهيم فهمى
الرواية العربية	روجر ألن	ت : د. حصة عبد الرحمن منيف
الاغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة عبد المنعم كروان
الموت والوجود		ت : بدر الديب
نقد الحداثة		ت : د . أنور مغيث
التاريخ الاقتصادى لافريقيا الغربية		ت : ا . أحمد بلبع
الأعمال الكاملة لسفيوليس		
رسالة فى التسامح		ت : د . منى أبو سنة

المشروع القومى للترجمة
(تحت الطبع)

قصائد حب
الدراما والتعليم
العلاج النفسى التدعيمى
تاريخ النقد الأدبى الحديث
مصر الفرعونية
ت . س . إليوت
الرواية الاسبانوامريكية
ما بعد المركزية الأوربية



الكتاب يدور حول حقيقة لا خلاف عليها فى أى تراث أو فكر وهى حقيقة ما يسببه الموت من حزن لمن يعايش تجربة موت الآخرين إذ ليس لأحد منا أن يعايش تجربة موته. إننا قد نمتلأ إنشغالا بحتمية فنائنا البشرى وقد يؤثر هذا على سلوكنا فى الحاضر وعلى نظرتنا للمستقبل وقد يجردنا من الإحساس بجدوى الحياة ومشروعاتها الفكرية والعملية، ولكن حزننا على فنائنا البشرى هو غير حزننا على موت من نحب ونعرف من أحبائنا وأقربائنا ومعارفنا ومن نعز من أفراد أخواننا فى البشرية.

ويقرر الكتاب أن حزننا على موتانا وليس على موتنا نحن يهددنا بشعور وبحقيقة من الانفصال عن اتصال حياتنا الفردية حتى أننا قد نبلغ فى حزننا حد الشعور بأننا قد غادرنا الحياة نحن أيضا أو الاحساس بأن الحياة بدون من كانوا يصنعون حياتنا بعلاقتهم بنا لا جدوى منها وقد نبلغ حدا من الحزن نرى فيه أننا أصبحنا كالموتى بعد فقداننا لموتانا. فما أسهل أن تقوم الأسئلة التى لا إجابة عليها مثل لماذا مات هذا الذى نحب أو نعرف ولماذا هو بالذات وما فائدة حياتنا بدونه وهل يمكن لنا أن نواصل الحياة بعد هذا الشعور بالانفصال الذى سببه الموت وماهى حقيقة الموت فى الحقيقة وما علاقته بحريتنا الإنسانية كأفراد وبقيمة وجودنا.

وكل هذه الأسئلة التى لا مهرب منها ولا إجابة عليها تكون فى التراث الإنسانى مجموعة من التصورات عن الموت. وهذه التصورات هى التى أقام عليها المؤلف خطة الكتاب وهى المتمثلة فى المحتويات وفى عناوين الفصول وفى الجملة الأساسية فى كل عناوينها وهى «الموت من حيث هو...».

ولكن البشرية بتراثها العالمى وبفكرها لم تتوقف عند هذا التصور ولكنها جهدت فى أن تصور وأن ترسم طريقا لمواجهة هذا الحزن الذى يمثله تصور الموت، وتحاول أن تجد مفهوما وتصورا يواجه الموت «من حيث هو» لمعاودة الاتصال بعد الإنفصال ولمواجهة الحزن الذى كاد يغرق الحياة فى الموت، وللتوصل إلى مستوى أعلى لمواصلة الحياة فى تصور يواجه الموت وحزنه ويعيد صياغتها لبلوغ مستوى أعلى من الحياة ومن التواصل.